ՃԺԳ. ՏԱՐԻ 2002
CXVI. JAHRGANG

ՅՈՒՆՈՒԱՐ-ԴԵԿՏԵՄԲԵՐ
JÄNNER-DEZEMBER

ԹԻՒ 1-12
HEFT

HANDES AMSORYA

ZEITSCHRIFT FÜR ARMENISCHE PHILOLOGIE

ՀԱՆԴԷՍ ԱՄՍՕՐԵԱՅ

ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱԹԵՐԹ

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ԼԱՒՐԵՆՏԻ ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆ՝ Յովհան Ոսկեբերանի թարգմանութիւնների լեզուական առանձնայատկութիւնները 1

ERICH KETTENHOFEN: Die Anfänge des Christentums in Armenien 45

ՊԱՒԵԼ ՋՈՔԱՆԵԱՆ՝ Տէր եղիշէ Սարքանկացու Հրոյ երկիր «Ճանապարհորդութեան» հայերէն նորայայտ թարգմանութիւնը 105

ՅԱՐՈՒԹԻՒՆ ՄԱՐՈՒԹԵԱՆ՝ Սուգգայիթեան ջարդեր. Իրողութիւն, գնահատում եւ պատմական յիշողութիւն 157

ՊԱՐՈՅՐ ՄՈՒՐԱԴԵԱՆ՝ Ղազար Փարպեցի 207

ԳԵՒՈՐԳ ԱԲԳԱՐԵԱՆ՝ Կարծեցեալ ժամանակագիր Աթանաս Տարօնացին 229

ԳՈՒՐԳԷՆ ՄԱՆՈՒԿԵԱՆ՝ Կարծեցեալ վերլուծանումներ Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» քնագրում 249

ՌԻՄԱ ՄԻՐՈՒՄԵԱՆ՝ Հասարակական առաջընթացի էութեան ըմբռնումը XIX դարի հայ պատմափիլիսոփայութեան մէջ 283

ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ ԿԱՐԱԳԵՈՉԵԱՆ՝ Դիտողութիւններ Բիւրնական դատաստանագրքի կապակցութեամբ 337

ԳԷՈՐԳ ԹՈՍՈՒՆԵԱՆ՝ Գրաբար մատենագրութեան համաբարբառը 359

ՍԱՄՈՒԷԼ ՇԱՀԻՆԵԱՆ՝ Նոր հնագիտական վկայութիւններ Քաշաթաղից 369

ԱՐՏԱԿ ՄՈՎՍԻՍԵԱՆ՝ Նորայայտ սեպագիր արձանագրութիւններ բերձորեան քարանձաւից 401

ՀԱՄԼԵՏ ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ՝ Հայ միջնադարեան պատկերացումները կենսատարածքի մասին 411

ՀՌԻՓՍԻՄԷ ՊԻԿԻՉԵԱՆ՝ Երկրագործական ծիսակարգը «Հոռովելի» ննթատեքստում 441

ԱՍՏՂԻԿ ԻՍՐԱՅԷԼԵԱՆ՝ Հմայութիւնը հայկական հատուցալիքներում 461

ԿՐ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԻ ԳԱԼՈՒՍՏ ԿԻԼԿԵՆԿԵԱՆ ՀԻՄՆԱՐԿՈՒԹԵԱՆ ՆՊԱՍՏՈՎ
THIS PUBLICATION HAS BEEN SUBSIDED BY
THE GALOUSTE GULBENKIAN FOUNDATION

ՄԽԻԹԱՐԵԱՆ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹԻՒՆ
ՎԻԵՆՆԱ - ԵՐԵՒԱՆ, 2002
Herausgeber, Eigentümer und Verleger:
Mechitharisten-Congregation, 1070 Wien, Mechitaristengasse 4
Redaktion: P. Paul Kodjanian. Für den Inhalt verantwortlich: P. Elia Kilaghbian.
Alle 1070 Wien, Mechitaristengasse 4

DIE ANFÄNGE DES CHRISTENTUMS IN ARMENIEN

Erich Kettenhofen

Michel Van Esbroeck zum 70. Geburtstag

Der Kirchenhistoriker G. Alberigo hat schon vor über 30 Jahren die auffallende Einseitigkeit kirchengeschichtlicher Darstellungen angeprangert: Der Schwerpunkt liege meist auf den Geschehnissen im Okzident, und wenn schon der Blick sich in den Osten wende, dann werde der griechische Osten bevorzugt gegenüber den orientalischen Nationalkirchen[1]. Mit einer dieser Nationalkirchen, einer sehr ehrwürdigen, will ich mich hier beschäftigen, mit der armenisch-apostolischen Kirche, wie sie sich selbst tituliert. Sie hat vor nunmehr einem Jahr (2001) offiziell den 1700. Jahrestag ihrer Christianisierung und ihre Erhebung zur Staatsreligion durch König Trdat im Jahr 301 n. Chr. gefeiert. Apostolisch nennt sie sich, weil sie ihre Ursprünge auf die Heiligen Thaddäus und Bartholomäus zurückführt, zwei aus dem Kreis der 12 Apostel Jesu Christi. Da ich selbst in einer Stadt lehre, die sich des Grabs eines Apostels rühmt, das des Hl. Matthias, und wo bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts von offizieller diözesaner Seite keine Zweifel an der Historizität dieser Tradition geäußert wurden, ist dies einmal als Anspruch nüchtern festzuhalten. Der frühere armenische Patriarch mit dem Sitz in Konstantinopel in den Jahren vor dem Genozid an den Armeniern im Osmanischen Reich, Malachias Ormanian (1895-1908,+1918), hat gar präzise die Tätigkeit des Hl. Thaddäus in die Jahre 43 bis 66, die des Hl. Bartholomäus in die Jahre 60 bis 68 datiert[2]. Für Ormanian ist dies, so das Fazit des 1. Kapitels seines Werkes über die armenische Kirche, ein 'unumstößliches Faktum in der Kirchengeschichte'[3]. Über ihr angebliches missionarische Wirken wie die Einführung von tonsurierten Klerikern will ich mich hier nicht weiter auslassen[4], sondern zuerst die ältesten literarischen Zeugnisse in armenischer Sprache befragen, welche uns Traditionen über den apostolischen Ursprung der armenischen Kirche überliefert haben.

Die älteren Versionen des sog. Agaṭangełos-Zyklus[5] erwähnen die genannten Apostel als Missionare in Armenien noch nicht; erst die in die 2. Hälfte des 5. Jh. n. Chr. zu datierenden 'Epischen Geschichten', die man früher einem Faustus von Byzanz zuschrieb, erwähnen mehrmals den 'Thron des Apostels Thaddäus' (III 12; IV 3)[6] wie auch die 'Verkündigung des Apostels Thaddäus' und seinen Märtyrertod unter König Sanatruk, dem 'Aposteltöter'(III 1)[7]; allerdings rechnen manche Gelehrte auch mit einer Interpolation dieser Notizen in den ursprünglichen Text[8]. In dieser nicht leicht historisch auszuwertenden Quelle sind erstmals die Tradition, mit der die armenische Kirche die offizielle Christianisierung ihres Landes verbindet, und jene Tradition, die die Bekehrung in die apostolische Zeit datiert, miteinander verknüpft. Bereits hier werden die beiden Wurzeln der armenischen Kirche, die griechische, geprägt durch die Nachbarschaft zu Kappadokien, und die syrische, geprägt durch ihre Nähe zu Edessa und dem nordmesopotamischen Raum, sichtbar. Noch augenscheinlicher wird die Verbindung der beiden Traditionen bei Movsēs Ḫorenaçi, dem so umstrittenen Autor, zu dem ich später noch ausführlich Stellung nehmen werde; bei ihm

wird (II 74) die Empfängnis Grigors des 'Erleuchters' in die Ebene Artaz lokalisiert, wo sich das Grab des Hl. Apostels Thaddäus befand. Movsēs nennt allerdings keinen bestimmten Autor, dem er diese Nachricht verdankt, sondern spricht nur unbestimmt in der 3. Person Plural[9]. Nur die jüngeren Versionen des sog. Agaṭangełos-Zyklus, S bzw. K, die beide von M. Van Esbroeck ediert und ins Französische übersetzt wurden[10], kennen ebenfalls diese Tradition, während die älteren Zyklen, A und V, sie offenbar noch nicht kennen[11]. Nun ist die Darstellung bei Movsēs über die 'apostolische' Zeit alles andere als einfach nachzuzeichnen; ja, man kann sagen, dass die Entwicklung der Legende hier ihr Endstadium erreicht hat, wo aber auch ältere Stadien der Legende noch deutlich werden, denn nach II 33 sandte der Apostel Thomas, einer der Zwölf[12], Thaddäus, aus, einen aus dem Kreis der 70[13]; in demselben Kapitel tauft der Apostel Thaddäus einen Hersteller von Tiaren und Seidenarbeiter mit Namen Addē[14]. Im folgenden Kapitel (II 34) wird neben dem Apostel Thaddäus nun auch der Apostel Bartholomäus genannt, der, folgen wir Movsēs, Armenien durch das Los erhielt. Mit ihm brauchen wir uns nicht länger zu beschäftigen, nachdem M. Van Esbroeck überzeugend nachgewiesen hat, dass die Tradition über die Missionierung Armeniens durch den Hl. Bartholomäus nicht vor dem 7. Jh. n. Chr. in den Quellen begegnet[15], während die 'Epischen Geschichten' wie auch die älteren Versionen des Agaṭangełos-Zyklos den Hl. Bartholomäus noch nicht erwähnen.

Schwieriger zu entflechten sind die Traditionen zum "älteren" Apostel. Schon längst ist erkannt, dass Movsēs die edessenische Geschichte für seine Nationalgeschichte (*Patmuṭiwn Hayoç*) benutzt hat und den edessenischen König Abgar, der nach der Zeitenwende regierte, kurzerhand in die Genealogie der armenischen Könige einfügte (II 26)[16]. In seinem zweiten Regierungsjahr sollen alle Regionen Armeniens den Römern tributpflichtig geworden sein, was mit den uns bekannten Daten der armenischen Geschichte in der Zeit des julisch-claudischen Kaiserhauses nicht zu vereinbaren ist[17].

Die Deformation der edessenischen Traditionen reicht jedoch weiter als in der Geschichte Armeniens des Movsēs Ḫorenaçi, auch wenn sie durch ihn für die armenische Geschichtsschreibung gleichsam kanonisches Ansehen gewonnen hat. Schon Eusebios weiß in seiner Kirchengeschichte (I 13, 3-10) von einem Briefwechsel zwischen König Abgar[18] und Jesus, sozusagen der Kern der Abgarsage. Eusebios weiß ebenfalls (h.e. I 13, 11-21) von der Sendung des Apostels Thaddäus, einer der 70, durch Judas Thomas an Abgar und den Missionserfolgen des Thaddäus in Edessa. Die Überlieferungsgeschichte der Abgarsage kann ich hier nicht schildern[19]; nach Drijvers ist es, u.a. aufgrund der Beobachtungen in den Papyrusfragmenten der Briefkorrespondenz, sicher, dass Eusebios eine syrische Quelle vorlag, die den Namen Addai als Missionar Edessas nannte, den Eusebios mit dem Apostel Thaddäus identifizierte[20], aus verständlichem Grund, war doch bis zu diesem Zeitpunkt ein Apostel Addai im großkirchlichen Schrifttum unbekannt[21]. Es ist das Verdienst von H. J. W. Drijvers, der seit vielen Jahrzehnten wichtige Arbeiten über das syrische Christentum in den ersten Jahrhunderten verfasst hat, den propagandistischen Charakter der wohl am Ende des 3. Jhs. n. Chr. aufgekommenen Abgar-Sage aufgedeckt zu haben; da Eusebios sie kennt, kann sie nicht später entstanden sein; ihr legendarischer Charakter ist schon daraus ersichtlich, dass die recht zuverlässige *Edessenische Chronik* noch nichts von einem Apostel Addai, dem Briefwechsel oder gar von der Bekehrung

eines Königs Abgar weiß[22]. War ein Apostel Addai bis zum Ende des 3. Jhs. n. Chr. in der Großkirche unbekannt, so gilt dies nicht für den Missionar, den Mani zur Mission aussandte: dieser ist in der manichäischen Überlieferung einer der bekanntesten Missionare, der zu den Vertrauten Manis gehörte und der im nordmesopotamischen Raum missionierte[23]. Der Kölner Mani-Kodex hat uns auch das Fragment eines Briefes Manis an seine Gemeinde in Edessa bewahrt (CMC 64,8-65, 22)[24]. Drijvers' Schlussfolgerung ist m. E. unausweichlich, dass nämlich die bei Eusebios greifbare Überlieferung von der Aussendung des Thaddäus durch Thomas nach Edessa verblüffende Parallelen zur Aussendung Addais durch Mani aufweist und der großkirchliche Addai aus der manichäischen Überlieferung entlehnt ist[25]. Versucht der Historiker, sich ein Bild vom religiösen Leben der Metropole des nordmesopotamischen Raumes, Edessa, zu machen, so bildet die "Orthodoxie" (von der späteren Entwicklung aus geurteilt), eine Minderheit[26], und es überwiegen Ansichten, die die spätere Großkirche als ketzerisch verurteilt hat[27]. Das Feld beherrschten Markion, Bardesanēs und Mani, während die Orthodoxie mit Drijvers-in der Folge von W. Bauers berühmter Studie[28] - als Spätling bezeichnet werden muss. Auch das Judentum spielte hier eine wichtige Rolle[29]. Über weitere Gruppierungen kann nur spekuliert werden, da zwar manche Schriften des 2. und des 3. Jhs. n. Chr. für das edessenische Christentum beansprucht werden wie etwa das Thomasevangelium[30], doch lässt sich hier nur schwer Klarheit gewinnen. Um über die syrische Theologie des 2. Jhs. Sicheres aussagen zu können, wäre es nämlich nötig, die Originalschriften jener Theologen zu besitzen[31].

Nun ist mein Augenmerk hier nicht primär auf das syrische Christentum gerichtet, sondern auf das Christentum in Armenien, aber da ein Weg vom mesopotamischen Raum nach Armenien führt-was auch nie bestritten wurde – ist es wichtig zu wissen, aus welchem Milieu Syriens die christliche Botschaft nach Armenien weitergetragen wurde[32]. Einer der bedeutendsten Gestalten des syrischen Christentums ist Bardesanēs, syrisch Bar Daiṣan, der auch als Lehrer Manis gilt[33] und von dem eine Reise nach Armenien überliefert ist. Unsere Quelle ist allerdings mehr als verdächtig; es ist wieder einmal Movsēs Horenaçi. Nach Movsēs (II 66)-das gesamte Kapitel ist Bardesanēs gewidmet-ging Bardesanēs nach Armenien, um dort Jünger unter den barbarischen Heiden zu gewinnen[34]. Nun sind die weiteren Details, die Movsēs mitteilt, sehr verdächtig: da Bardesanēs nicht willkommen war, habe er die Festung Ani betreten, und nachdem er dort die Geschichte des Tempels gelesen habe, habe er sie sozusagen ‚auf den neuesten Stand gebracht' und sie ins Syrische übersetzt; später sei sie auch ins Griechische übersetzt worden. Der gesamte Abschnitt von II 51- 65 der *Patmuṭiwn Hayoç* soll laut Movsēs' Zeugnis dieser Tempelchronik entnommen sein. Bardesanēs soll auch einen Brief an den "letzten Antoninus" geschrieben und Schriften gegen die Markioniten verfasst haben. Die Auswertung dieser Notizen ist in der modernen Forschung durchaus unterschiedlich. So nennt Barbara Ehlers Bardesanēs den "ersten genuin edessenischen Theologen, den ... auch armenische... Quellen... kennen und über den sie berichten"[35]. Hier kann unter den beanspruchten armenischen Quellen nur Movsēs Horenaçi in Betracht gezogen worden sein; als Beleg für die "Forschungsreisen" des Bardesanēs wird

dann auch Movsēs zitiert[36]. P. Bruns spricht von einem "Exil in Armenien"[37]. Vom Historiker Bardesanēs spricht auch W. Sundermann[38], der "eine Geschichte Armeniens verfasst haben soll". Sundermann stützt sich in seinem Urteil auf G. Widengren[39] sowie auf die Dissertation von H. J. W. Drijvers, dem wir die ausführlichste Arbeit über Bardesanēs verdanken, der zwar die Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit des Movsēs kennt, der Nachricht, dass Bardesanēs in Armenien Zuflucht gesucht habe, jedoch nicht misstrauen möchte[40]. Nun ist aber die *Flucht* nach Armenien eine Schlussfolgerung moderner Forscher, denn davon spricht Movsēs gerade nicht[41]. Die Datierung des Falls von Edessa in das Jahr 216 beruht zudem auf einem Wissensstand, der durch die Forschungen A. Maricqs schon längst überholt ist[42]. Das Urteil Drijvers' schwankt aber gelegentlich innerhalb seiner Monographie[43], und in seinem 1980 erschienenen Artikel in der TRE[44] spricht dann Drijvers nur noch von der " unbeweisbaren Möglichkeit, daß Bardesanes ... angesichts der engen Bande mit dem Hof von Edessa in Armenien Zuflucht gesucht hat". Die engen Verbindungen zwischen Edessa und dem armenischen Königtum basieren allerdings ebenfalls auf dem Bild, das Movsēs im 2. Buch seiner *Patmuṭiwn Hayoç* entworfen hat, in dem u. a. aus edessenischen Königen armenische Könige wurden, wie wir dies im Falle Abgars (II 26-34) schon kennengelernt haben[45]. Wichtig ist ein anderes, worauf auch Drijvers hingewiesen hat[46], dass nämlich Movsēs einen Großteil der Informationen über Bardesanēs der *Kirchengeschichte* des Eusebios verdankt, und, dies ist wichtig, der armenischen Übersetzung der *Kirchengeschichte*[47]. Über die Benutzung von Archiven, die Bardesanēs in Armenien benutzt haben soll, hat Thomson in der Kommentierung seiner Movsēs-Übersetzung schon das Entscheidende gesagt[48]; das Vertrauen in die Zuverlässigkeit des Movsēs hat Thomson dort nachhaltig erschüttert[49]. Wenn das Zusammentreffen des Bardesanēs mit der indischen Delegation an Kaiser Elagabal anderweitig bezeugt ist, der edessenische König Abgar bereits 213/214 n. Chr. nach Rom eingeladen und dort inhaftiert wurde, Bardesanēs andererseits eine hohe gesellschaftliche Position am Hofe von Edessa einnahm, wie uns noch Efrem im 4. Jh. n. Chr. bezeugt[50], könnte Bardesanēs zum Gefolge des edessenischen Königs Abgar gehört haben und dort später in Rom mit der indischen Delegation zusammengetroffen sein. Die "Flucht" nach Armenien müsste dann ins Reich der Fabel verwiesen werden, und ich bin fast geneigt, die Nachrichten des Movsēs in II 66, die über diejenigen, die er der armenischen Übersetzung des Eusebios entlehnt hat, hinausgehen, gänzlich zu verwerfen (wie im Grund es auch Thomson tut, liest man die Anmerkungen und ihren Tenor sorgfältig), wenn nicht Hippolyt ihn in seinem Elenchos (VII 31,1) einen "Armenier" nennte (πρὸς (B)αρδησιάνην τὸν 'Αρμένιον)[51]. Diese Notiz hat andererseits J.-P. Mahé in seiner Movsēs-Übersetzung veranlasst, keinerlei Kritik an den Nachrichten in II 66 zu äußern, wenn er feststellt: "Bardésane s'enfuit en Arménie vers 216, après son excommunication. Les *Philosophoumena* d'Hippolyte le désignent comme ‹Arménien›"[52]. Nun kann die Notiz bei Hippolyt methodisch nicht sämtliche Informationen, die Movsēs in II 66 über Bardesanēs bietet, als glaubwürdig verbürgen, aber die Notiz Mahēs überrascht diejenigen nicht, die seine Kommentierung αυφμερκσαμ lesen, die zwar die gröbsten Anachronismen im Werk des Movsēs[53] nicht verschweigt, aber doch über zahllose his-

torisch nicht einzuordnende "Informationen" hinwegsieht. Was aber will die Qualifizierung Bardesanēs' als 'Armenier' besagen? Iulius Africanus andererseits nennt Bardesanēs in den *Kestoi* einen 'Parther'[54], Porphyrios und Hieronymus nennen ihn gar einen Babylonier, während der Name auf einen syrischen Kontext verweist: 'Sohn des Daiṣan'[55]. Die spätere Überlieferung bei Michael Syrus (+ 1199 n. Chr.) macht ihn zum Sohn von Eltern, die aus Persien stammten[56]. War Bardesanēs vielleicht in Armenien geboren oder stammte er von armenischen Eltern ab, die in Edessa wohnhaft geworden waren?[57] All das bleibt eine Vermutung. Drijvers versucht die Bezeichnung 'Armenier' verständlich zu machen, dass in Armenien eine parthische Dynastie regierte, so dass sich zwischen den Bezeichnungen bei Iulius Africanus und bei Hippolyt kein Gegensatz ausdrücken müsse[58]. Es bleibt daher zu klären, wie exakt die Bezeichnung von Hippolyt verwendet worden ist.

So bleibt hier nur ein bescheidenes Fazit, das Drijvers im Lichte der Zeugnisse zu Bardesanēs und seiner Verbindung zu Armenien gezogen hat, dass nämlich die Christianisierung Armeniens vom Gebiet um Edessa aus erfolgt sei[59]. Drijvers hat allerdings unterlassen zu fragen, welches christliche Bekenntnis in der Missionspredigt weitergetragen wurde, ein 'orthodoxes' oder vielmehr ein 'heterodoxes', wenn wir die später gebräuchlichen Termini schon für diese Zeit verwenden. Auch Lieu hat in der Nachzeichnung der Missionsgeschichte der Manichäer Edessa als *stepping-stone for the entry of the religion into Armenia* genannt[60].

Wir müssen wieder zur Abgar-Sage zurückkehren, die zur Abwehr des Manichäismus als des gefährlichsten Widersachers des rechtgläubigen Christentums sich am Ende des 3. Jhs. n. Chr. herausbildete. Eine weitere Etappe auf dem Weg der Überlieferung der Abgar-Sage bildet die syrische *Doctrina Addai*, deren Endgestalt im frühen 5. Jh. n. Chr. bekannt wurde[61]. Diese wiederum wurde ins Armenische übersetzt, wobei gewichtige Änderungen gegenüber dem syrischen Text zu beobachten sind[62]. Auf dieser armenischen Version fußt schließlich Movsēs Horenaçi, dessen Bild der Frühgeschichte des armenischen Christentums die Geschichtsschreibung der Armenier bis in unsere Tage geprägt hat und noch prägt[63]. Die Verknüpfung des Todes des Apostels Thaddäus mit dem König und 'Aposteltöter' Sanatruk, die wir ebenfalls bei Movsēs lesen (II 34), ist allerdings älter. Sie war kein Bestandteil der *Doctrina Addai* und ist schon den 'Epischen Geschichten' greifbar, wie ich bereits erwähnte. Bei Movsēs ist Sanatruk der Neffe (des nun armenischen) Abgar, während der Sohn Abgars, der in Edessa regiert haben soll (II 34), den bezeichnenden Namen *Ananown* (= namenlos!) trug, wenn wir Movsēs vertrauen wollen[64]. Die historischen Probleme um die Person Sanatruks sind immens. An seiner Historizität ist nicht zu zweifeln, erwähnt ihn doch eine von den armenischen Zeugnissen unabhängige Tradition, ein Fragment in den *Excerpta de legationibus* des Konstantinos Porphyrogennetos, das aus Cassius Dios *Römischer Geschichte* entlehnt ist und von Vologaises, dem Sohn des Sanatroukēs, spricht (D. C. LXXV 9, 6)[65]. Auch die Suda, die wohl hier auf Arrians *Parthica* (fr. 77) fußt, erwähnt ihn kurz. Ansonsten bleibt er in der armenischen Geschichte des 2. Jhs. n. Chr. eine schemenhafte Gestalt[66] . Noch die 'Epischen Geschichten' erwähnen sein Grab in Ani im Distrikt Daranałik (IV 24), doch ist diese Überlieferung wenig vertrauenswürdig, wie M. Van Esbroeck nachweisen konnte[67]. Der belgische Gelehrte konnte auch nach einer

minutiösen Durchsicht der Zeugnisse unterschiedlicher Provenienz zeigen, dass der historische Sanatruk im Süden Armeniens regierte, und damit lässt sich auch die Nachricht in den 'Epischen Geschichten' verbinden, Sanatruk sei Gründer der Stadt Mcurn gewesen[68], deren genaue Lage allerdings nicht bekannt ist[69] und die von Van Esbroeck in der Ingilēnē lokalisiert wird[70]. Die 'Epischen Geschichten' kennen Sanatruk allerdings noch nicht als Neffen Abgars; dieses genealogische Konstrukt ist wohl erst Movsēs Ḫorenaçi zu verdanken, der dann mit der Nachricht vom Martyrium der Königstochter Sanduḫt (II 34) auf eine unabhängig überlieferte hagiographische Tradition zurückgreifen konnte. Parallelen zur Darstellung des Movsēs Ḫorenaçi in II 31 – 34 bieten die jüngeren Versionen des Agaṭangełos-Zyklus S und K (1-4), die Lebeos, auch Thaddäus, d.h. Addai[71], am Hofe Sanatruks auftreten lassen, der sich bekehrt, auf den Protest der "armenischen Könige" hin jedoch wieder vom Glauben abfällt und Thaddäus hinrichten lässt[72]. Neben der Nachricht über die Empfängnis Grigors des (ادی/ܐܕܝ) 'Erleuchters' am Ort, wo der Apostel Addai den Märtyrertod erlitten hatte, ist der einleitende Abschnitt über die Bekehrung des Königs Sanatruk in S/K 1- 4, der wie ein Prolog der Agaṭangełos-Tradition vorangestellt ist, ein deutliches Indiz für die Verklammerung der beiden Traditionen. Hage hat diese dem Wunsch zur Zeit der Redaktion der jüngeren Agaṭangełos-Traditionen S und K entspringen lassen, die Ursprünge der armenischen Kirche in die apostolische Zeit zurückzudatieren, da die älteren Agaṭangełos-Traditionen (A bzw. V) die Gründung der Kirche in apostolischer Zeit wohl noch nicht kannten[73]. Damit verband sich nun die Erinnerung an Martyrien bedeutender Glaubensboten in der Anfangsphase ihrer Geschichte[74]. Wer war der erste Armenier, der den christlichen Glauben annahm? Movsēs Ḫorenaçi kennt ihn; es verwundert nicht, dass er seinem Patron Sahak Bagratuni schmeicheln will, wenn er den jüdischen Prinzen Tobias nennt, der, so sage man, aus der Familie der Bagratunier abstamme (II 33): er habe seinen Glauben nicht verleugnet, bis er sich zu Christus bekehrt habe[75].

Bis jetzt sind hagiographische Traditionen zur Sprache gekommen, die eher Informationen bieten über die Zeitepochen, in denen diese Traditionen sich bildeten oder umgeformt wurden. Welche authentischen Zeugnisse vermag der Historiker aber heranzuziehen? Nun, es sind erschreckend wenige, einzelne Splitter, die jedoch kein kohärentes Bild zeichnen lassen. Als ältestes Zeugnis kann die Zitation des Völkerkatalogs aus der Apostelgeschichte des Lukas (2,9-10) in Tertullians Schrift "Gegen die Juden" (VII 4) gelten: Ἰουδαίαν in Apg 2,9 (was durch die Übernahme einer Liste von Ländern/Provinzen durch den Verfasser der Apostelgeschichte verständlich wird) ersetzt Tertullian hier durch Armeniam[76].

Für Tournebize war mit dem Ende des 2. Jhs. n. Chr. aufgrund des Zeugnisses Tertullians der terminus ad quem für die Evangelisierung Armeniens gegeben[77]. Zu diesem Ergebnis musste der französische Gelehrte kommen, da er das Zeugnis Tertullians mit den schon behandelten Texten aus Movsēs Ḫorenaçi kombinierte. Aber auch Hage meint, dass Tertullian Armeniam "kaum ohne Kenntnis armenischer Christen zu seiner Zeit" gelesen habe[78]. Die Ersetzung von Iudaeam durch Armeniam in der Auflistung in Augustins Schrift *Contra epistulam Manichaei*[79] bringt keine zusätzliche historische Information, wirft vielmehr die Frage auf, ob eine ältere lateinische Textüberlieferung in Nor-

dafrika existierte, auf der Tertullian-wie später Augustinus-fußten, die bereits die Textänderung zu Armeniam bot, wodurch sich die Frage verschiebt, ob der dafür verantwortliche Redaktor dies aus der Kenntnis der Existenz von Christengemeinden in Armenien heraus tat. Kein allzu großes Gewicht darf man m. E. zwei Inschriftenfunden aus Vaſaršapat beimessen, der im 2. Jh. n. Chr. ‚neu gegründeten Stadt' (griech. Καινὴ πόλι), die die dortige Anwesenheit zweier Vexillationen von in Kleinarmenien stationierten Legionen bezeugen, der Legio XV Apollinaris in Satala sowie der Legio XII Fulminata in Melitene. In der letzteren sollen, nach dem Zeugnis Tertullians in seinem *Apologeticum* (5,6), Christen ihren Dienst verrichtet haben[80]. Für Mécérian bedarf es keiner Frage, dass die in Armenien stationierten christlichen Truppenteile unter ihren Landsleuten Anhänger für das Christentum gewonnen haben[81].

Ein wichtiges Zeugnis hat uns Eusebios in seiner *Kirchengeschichte* bewahrt, für Heinrich Kraft "das älteste Zeugnis für die Existenz einer armenischen Kirche"[82]. In h. e. VI 46 erwähnt Eusebios Briefe des Bischofs Dionysios von Alexandreia[83], in denen er das Problem der Lapsi der decischen Christenverfolgung behandelte, die also 250/251[84] oder nur wenige Zeit später verfasst worden waren. Genannt werden ein Schreiben an den Bischof der Diözese Hermoupolis, an seine eigene Gemeinde in Alexandreia, an die Brüder in Laodikeia und-so wörtlich-ebenso an die Brüder in Armenien, deren Bischof Meruzanēs war, schrieb er über die Buße (h. e. VI 46, 2: καὶ τοῖς κατὰ Αρμενίαν ὡσαύτως περὶ μετανοίας ἐπιστελλει, ὧν ἐπεσκόπευεν Ι ερουζάνης)[85]. In der Folge wird noch ein Schreiben an den römischen Bischof Cornelius erwähnt (h. e. VI 46, 3). Was gäbe man, wenn Eusebios den Bischofssitz des Meruzanēs mitgeteilt hätte! In keiner weiteren Quelle ist sein Name sonst bisher überliefert. Michel Le Quien, der 1740 die geistlichen Würdenträger des gesamten christlichen Orient für seine Zeit in bewundernswerter Akribie zusammengetragen hat, führt ihn als Bischof von Sebastē in Kleinarmenien (heute Sivas/Türkei)[86], jedoch nicht für Großarmenien. Seine Erklärung mag überraschen: nach der Wirksamkeit der Apostel Bartholomäus und Thaddäus (in dieser Reihenfolge!) sei dann innerhalb kurzer Zeit die "wahre Religion" ausgelöscht worden; erst im frühen 4. Jh. n. Chr. sei sie unter dem Arsakidenkönig Tiridates wieder neu aufgelebt[87]; demzufolge wird Grigor *quem Illuminatorem vocant* als erster "Katholikos" aufgeführt[88]. Einige Forscher haben aufgrund des Namens des Bischofs seinen Sitz ausfindig zu machen versucht. In den 'Epischen Geschichten' ist ein Meružan, der Führer des Hauses der Arcruniķ, das schwarze Schaf, wie ihn N. Garsoïan trefflich charakterisiert hat[89], der Verräter und Apostat par excellence in seiner prosāsānidischen Haltung gegen König Arsak. Er ist der wohl bekannteste Namensträger, von denen Toumanoff mehrere ausfindig gemacht hat, die in der Ingilēnē (armen. Angł-tun) residierten[90], so dass M. Van Esbroeck das Bistum des Meruzanēs (Meružan) hier lokalisieren will[91]. Im 4. Jh. saß das Herrschergeschlecht der Arcruniķ am Van-See, wo dann auch schon H. Gelzer den bei Eusebios erwähnten Bischof vermutete[92]. Auch Hage hat in seinem TRE-Artikel für "Adressaten innerhalb der Grenzen Großarmeniens" plädiert[93]. Die Einwände sind m. E. jedoch stärker zu gewichten. Schon L. Duchesne, der große französische Kirchenhistoriker, ließ Meruzanēs innerhalb des Imperium Romanum, in Kleinarmenien, das im 3. Jh. n. Chr. zur Provinz Kappadokien

gehörte, sein Bischofsamt ausüben[94]; ihm schloss sich unmittelbar darauf Tournebize an[95]. Zuletzt hat Chaumont an die Argumentation Duchesnes angeknüpft, dass nämlich das Problem der Lapsi in der decischen Verfolgung nur Bewohner des Imperium Romanum berühren konnte[96]. Das Argument, dass der Bischof, den Eusebios in h.e. VI 46,2 erwähnt, einen armenischen Namen trug, hat schon Tournebize zu entkräften gesucht[97]; den von Tournebize angeführten Namen möchte ich noch denjenigen des Mazabanēs in Jerusalem hinzufügen, den Eusebios nur wenige Kapitel zuvor, in h.e. VI 39,3, erwähnt.

Meruzanēs/Meružan, ein Bischof mit einem armenischen Namen auf einem Bischofsstuhl in der römischen Provinz Kappadokien, vielleicht in Sebastē, wie schon A. von Harnack vermutete[98]: er kann ein Verbindungsglied sein zum östlich des Euphrat gelegenen Armenien. Mit ihm träte erstmals das kleinasiatische Christentum in Verbindung zum armenischen Christentum, mit dem es organisatorisch dann auch später lange Zeit verbunden blieb.

Das 3. Jahrhundert n. Chr. war auch das Jahrhundert, das die Verkündigung Manis erlebte. Nun ist Mani nicht als Christ anzusehen, vielmehr hat er eine neue Religion verkündet, ja, eine Weltreligion, wie auch ein immenses Selbstbewusstsein aus seinen Worten sichtbar wird, ja sogar das Bewusstsein der Überlegenheit der eigenen Kirche. Jesus spielt in seiner Lehre zwar eine bedeutende Rolle[99]. So bezeichnet er sich in seinen Schriften als "Apostel Jesu Christi"; Jesus ist ein großer Offenbarer, dessen Lehre jedoch durch seine Schüler entstellt wurde, aber Mani ist der entscheidende Offenbarer[100]. Mit Recht sieht man heute Christentum und Manichäismus als zwei religionsgeschichtliche Größen, die im Konkurrenzkampf untereinander standen. Grant hat von den "Häresien" als "Schatten des frühen Christentums" gesprochen[101]. Hutter hat das Bemühen betont, dass Mani und seine Anhänger bei ihrem missionarischen Wirken Eingang in christliche Kreise suchten, sicherlich, um dort, wo sie unter Christen Gehör fanden, den Anspruch wahren Christentums zu vertreten[102]. Denn Mani und seine Anhänger passten ihre Lehre, soweit es möglich war, an die Lehren an, die sie vorfanden, und behaupteten zugleich, Verfälschungen der ursprünglichen Lehren zu bereinigen[103]. In manchen christlichen Gemeinden[104] werden die Missionare Manis auf Widerstand gestoßen sein[105], in manchen werden sie Erfolge erzielt haben, worüber die Schriften der Großkirche verständlicherweise schweigen. Blicken wir nun nach Armenien, so erfahren wir in einem Fall vom Wettbewerb, ja von der Auseinandersetzung zwischen den Religionen, freilich nur aus der Sicht einer Seite, nämlich derjenigen der Manichäer, wobei die christliche nicht selbstverständlich die (spätere) großkirchliche ist. Auf diesem Wege wird, so hoffe ich, in einigen wenigen Fällen sichtbar, wie weit das Christentum sich im 3. Jh. n. Chr. in Armenien bereits ausgebreitet hatte.

Die Forschungen zur Mission Manis haben durch die Funde der letzten Jahrzehnte, es sei nur an den Kölner Mani-Kodex erinnert, zu beachtlichen Ergebnissen geführt, wie sie sich auf bereits vier Manichäismus-Kongressen in den späten 80er und den 90er Jahren niedergeschlagen haben. Leider ist der Überlieferungszustand der Texte oft mehr als beklagenswert; ganz selten kann ein durchlaufender Erzählfaden verfolgt werden. Ein bezeichnendes Bild bietet etwa M 1524, wo lediglich 'rmyn kw h[zu lesen ist[106]. Wir wollen dennoch einen Blick auf die einzelnen

Episoden werfen, soweit sie aus den Kodizes greifbar werden. Auf S. 121 des CMC wird Gounazak bzw. Ganazak in einem Bericht Manis erwähnt: Aus [dem Lande] der Meder zog ich [zu den Brüdern in] Ganzak[107]; Mani betätigt sich dort als Arzt[108]. In der Nähe von Ganzak lag ein berühmter Feuertempel, Ādur Gušnasp[109], der wohl schon in der sāsānidischen Frühzeit als Heiligtum galt[110]. C. E. Römer hat die erste im CMC berichtete Missionsreise Manis von KtēsiphÙn in das atropatenische Medien, nach Ganzaka, dessen Hauptort es war, nachzuzeichnen versucht[111]. Es läge nahe, dass Mani seine Missionsreise von Ganzak weiter fortgesetzt und dass sein Weg ihn nach Armenien geführt hat. Andererseits ist von Römer mit Recht hervorgehoben worden, dass die Geschichten im Mani-Kodex nach inhaltlichen Gesichtspunkten ausgewählt wurden[112], es also keineswegs sicher ist, dass die erste Missionsreise Manis in das atropatenische Medien führte, zumal der Text bereits eine manichäische Gemeinde dort voraussetzt[113], andererseits die koptischen *Kephalaia* ganz andere Stationen der ersten Missionsreise Manis bieten (I, p.15, Z. 24 – 31)[114]. Die Angabe in CMC, p. 125 ist zudem sehr vage, wenn Mani wiederum berichtet: Als wir ... inmitten der Berge einherzogen (περιπ[ατούντων] δὲ ἡμῶν ϵ.[..... ἐν] μέσωι τῶν ὀρϵ̣ων). Koenen und Römer vermuteten, dass sich dies in Armenien abspielte[115]. Sie verbinden dies-allerdings auf einer nur äusserst lückenhaften Textbasis-mit dem Besuch vielleicht eines Missionars aus Armenien bei Mani, als dieser sich in Persien aufhielt[116]. Selbst falls das Textfragment die Mission Manis in Armenien belegte, bleibt uns doch der genaue Weg der manichäischen Missionare unbekannt. Nur ein Toponym wird in einer späteren Episode (p. 146) genannt, die Römer aufgrund der Lesung und Ergänzung [.....ϵἰc] τὴν Ἀρμϵ [νίαc πόλιν .]. ιcθαρ in Armenien lokalisiert. Die Tücke der Überlieferung hat uns nur das Wortende des Toponyms erhalten (Er hatte (?) .... Pattikios(?) und .... mich selbst überredet und ... hatte (?) mit sich genommen (?)... in die armenische Stadt [ ]sthar (bzw. []schtar). Von dort kam er zu uns nach Persien (p. 146))[117], das bis jetzt mit keinem bekannten armenischen Ortsnamen in Verbindung gebracht werden kann[118]. So unsicher auch die Ergänzungen von Koenen und Römer auf p. 146 – 147 des Mani-Kodex sein mögen, so deutlich ist doch die Bemühung Manis, in der Provinz, wo ca. 262/263 der Sohn Šāhpuhrs I., Hormizd, die Statthalterschaft innehatte[119], sein Evangelium zu verbreiten, denn auch Ibn an-Nadīm erwähnt im 10. Jh. n. Chr. in seinem *Fihrist al-'ulūm* einen Brief Manis – es ist der achte in der Aufzählung eines Briefverzeichnisses – der an die manichäischen Gläubigen in Armenien gerichtet war[120]. Über den Inhalt des Briefes (risāla armīnīya)[121] erfahren wir leider nichts, auch wenn damit gesichert ist, dass eine manichäische Gemeinde zur Zeit Manis in Armenien existiert hat[122]. Ein weiterer wertvoller Beleg in sogdischer Sprache findet sich auf einem Blatt, das die Mission Gabryabs (kβry-xβ) in Armenien beschreibt[123], wenn die Identifizierung des Toponyms ryβ 'n (vollständig zu lesen in 593/36, 595/38 und 597/40, nur teilweise in 578/21)[124] mit Erivan, der heutigen Hauptstadt der Republik Armenien, zutrifft, für die Sundermann eingetreten ist und die m. E. unbestreitbar sein dürfte[125]. Dieses Blatt belegt zudem die Existenz einer Christengemeinde in der Mitte des 3. Jhs. n. Chr. in Armenien, die mit der Gemeinde Gabryabs, des Schülers Manis, vor dem Herrscher in einer Auseinandersetzung um dessen Gunst

wetteifern (590/33–597/40). Der sogdische Text nennt ihn "König (xwβω) von Revān" (595/38 und 597/40) bzw. "Herrscher (xwt'w) von Revān" (593 /36)[126]. Sundermann ist sicher im Recht, wenn er in ihm im 3. Jh. n. Chr. einen "Burgherrn eines damals noch unbedeutenden Ortes" sieht[127]. Der Herrscher hat sicherlich für die manichäische Gemeinde in der Konfrontation Partei ergriffen, auch wenn wir dies nicht mehr aus dem Text erfahren, da das Blatt nach der Mitteilung über das nochmalige Erscheinen Gabryabs vor dem "König von Revān" abbricht[128].

Es ist gelegentlich darauf hingewiesen worden, dass die kirchengeschichtliche Literatur der Manichäer gerne betonte, eine prominente Anhängerschaft unter neubekehrten Königen und Fürsten zu besitzen[129]; in diesem Sinn ist auch die Bekehrung des Königs Habzā (hbz') zu beurteilen (M 216b + 2230), dessen Territorium an Armenien angrenzte. Habzā wird einer visionären Erscheinung des Lichtapostels gewürdigt[130], so dass der König, beeindruckt von der Erscheinung, sich nach Mani erkundigt und schließlich durch die ihm erwiesenen Wohltaten Anhänger Manis wird[131]. Schwierig ist es, über die Historizität zu urteilen; Sundermann erwägt, dass vielleicht Gabryab der bekehrende Missionar gewesen ist, falls erwie er aus dem schon vorhin behandelten Text erschließt - , in Armenien gewirkt habe. Auch ein in alttürkischer Sprache erhaltenes Fragment erwähnt den Namen Habzā's (hvza); in ihm wird, wenn Lieu Recht hat[132], ebenfalls die Bekehrung des iberischen Königs berichtet, ebenso Manis Wirken als Arzt, der Kranke mit verschiedensten Leiden von ihren Gebrechen heilt. Die Mission der Manichäer in Iberien ist sehr schwierig zu datieren; sie hängt, falls man die Historizität der Bekehrung des hbz' genannten Königs anerkennt, von der Frage ab, ob man ihn wiederum mit dem nur aus Šāhpuhrs I. Inschrift an der Ka'be-ye Zartošt bekannten König Hamāzāsp identifiziert, der zur Zeit der Setzung der Inschrift König von Iberien war[133] und vermutlich der König war, der sich bei der Offensive der sāsānidischen Truppen im Kaukasus ergab und vielleicht-was natürlich hypothetisch bleiben muss – als Lokalkönig im Amt belassen wurde[134].

Ziehen wir aus dem Quellenbefund ein Fazit, so wird, trotz der hagiographischen Anreicherung der Berichte oder gar der Erdichtung von Ereignissen, auf die Sundermann aufmerksam gemacht hat[135], die Mission der Manichäer in den südlich des Kaukasus gelegenenen Ländern Media Atropatene, Armenien und Iberien-wohl nach ihrer Eroberung durch die Sāsāniden - als historisch gesichert gelten. Die Existenz einer manichäischen Gemeinde bestätigt ja eine Nachricht aus "nicht überlieferungsgeschichtlicher Verwandtschaft"[136], der Titel des 8. Briefes Manis im *Fihrist al-'ul'm* des Ibn an-Nadīm. Die Erlaubnis zur Mission hatte Mani anläßlich der Audienz beim sāsānidischen Großkönig erhalten, wie wir im ersten Kapitel der *Kephalaia* lesen können: er empfing mich in großer Ehre und erlaubte mir, daß ich wanderte in [seinen Gebieten und] predigte das Wort des Lebens[137]. In dem selben Kontext werden auch Schutzbriefe erwähnt an die Vornehmen des Reiches. Fand die Begegnung zu Beginn der Herrschaft Šāhpuhrs I. statt, so waren zu diesem Zeitpunkt die Länder Armenien und Iberien noch nicht in sāsānidischer Hand, doch wird man davon ausgehen können, dass auch für sie – zu einem späteren Zeitpunkt-der Schutz des Herrschers galt; ob dies eigens geregelt wurde, können wir nur vermuten. Als Beweggrund für die Tolerierung der Mission Manis ist angenommen worden, dass der Manichäismus in den

Augen des Großkönigs die geeignete Religion für die Gebiete im Westen seines Reiches war, wo man auf das Imperium Romanum stieß, und wo sich die christliche Religion stark ausgebreitet hatte[138]. Es käme einem Zirkelschluss gleich, wollte man auf der Basis dieser Argumentation eine starke Verbreitung des Christentums in den kaukasischen Ländern in der Mitte des 3. Jhs. n. Chr. postulieren. M. E. ist die Überzeugungs- kraft der Argumentation abhängig von der Akzeptanz der historischen Glaubwürdigkeit der *Chronik von Arbela*[139]; ich bin, was die Glaubwürdigkeit anbelangt, sehr skeptisch[140], doch kann dies hier nicht weiter verfolgt werden.

Ziehen wir ein vorläufiges Fazit, so belegt der manichäisch-sogdische Text 18224 (= Sundermann[122] 3.4.) die Existenz einer christlichen Gemeinde in Erivan, also im nördlichen Armenien, die in Konkurrenz zur Mission Manis stand. Wir können daher mit einiger Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass die manichäische Mission auch an anderen Orten in Armenien wirksam gewesen ist, wo bereits Christengemeinden bestanden. Jedoch verrät aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes der letzte Teil des Kölner Mani-Kodex keine weiteren Orte der Wirksamkeit manichäischer Mission[141]. M.-L. Chaumont hat die Frage gestellt, ob nicht die Existenz von Christengemeinden in Armenien der Mission der Manichäer dort im Wege gestanden habe[142], so dass sie hier nur geringe Erfolge zu verzeichnen gehabt hätte. Wir wissen es schlicht nicht, auch wenn die französische Gelehrte Recht haben kann. Ob die durch den Text 18224 belegte Christengemeinde in Erivan, also im Norden Armeniens, durch Missionare aus dem mesopotamischen Raum[143] oder aus dem kappadokischen Raum gegründet wurde, muss ebenfalls offen bleiben.

Ich komme zum zweiten, kürzeren Teil meines Beitrages, der sich Grigor, dem sog. 'Erleuchter', armenisch lusaworiË, zuwendet, dem die Bekehrung Armeniens zum Christentum zugeschrieben wird, noch bevor jüngere Quellen diese in die apostolische Zeit zurückdatieren. Zur offiziellen Religion des Staates soll das Christentum von König Trdat aus dem Haus der Arsakiden erklärt worden sein, und wenn man den Lexikonartikeln und auch den meisten neueren Darstellungen folgt, war Armenien der älteste christliche Staat auf Erden[144]. Wann dies geschehen ist, ist allerdings nach wie vor heftig umstritten. Eine der Datierungen, nämlich die in das Jahr 301, wurde bevorzugt, als im vergangenen Jahr (2001) der 1700. Jahrestag offiziell von der armenischen Kirche, aber auch von der Republik Armenien begangen wurde; auch in zahlreichen europäischen Ländern gab es Veranstaltungen, Feiern und Tagungen, die diesem Jubiläum gewidmet waren[145]. Nach Grigor wird die armenische Kirche "gregorianisch" genannt. Wie gelangt man zu diesem Datum? Nun, es beruht auf der Kontamination von mehreren Quellen, deren Geschichtswert recht unterschiedlich, wenn auch insgesamt sehr kritisch zu bewerten ist. Nur die Rezension A sowie die jüngeren S/K[146] kennen eine *Rückführung* Trdats in sein angestammtes Heimatland[147], nachdem dieser als kleines Kind nach der Ermordung seines Vaters Hosrov durch Anak an den kaiserlichen Hof gebracht worden war (Aa, § 36)[148]. Den Namen des römischen Herrschers, der Trdat nach Armenien entlässt (Aa, § 46), erwähnt die Rezension A des Agaṭangełos nicht, auch wenn er aufgrund des geschilderten Zusammenhangs (Aa, § 152) mit Diokletian identifiziert werden darf; anders dagegen der viele Jahrhunderte später schreibende Movsēs Horenaçi, der in II 82 auch das Datum der Rückführung Trdats und der Besteigung des armenischen Thrones liefert, nämlich das

dritte Jahr Diokletians, so dass zahlreiche Forscher – gemäß den Angaben des Movsēs – die Rückführung Trdats in das Jahr 286/287 datieren[149]. Sozusagen einen nächsten Baustein für das chronologische Gerüst liefert wiederum die Rezension A des Agaṭangełos-Zyklus: nachdem Grigor, der Sohn Anaks, des Mörders von Trdats Vater, sich der Aufforderung Trdats, die einheimischen Götter zu verehren, verweigert, wird er zahlreichen Foltern unterzogen (vgl. Aa, § 69-122), und als Trdat von der Identität Grigors erfährt, wird er in eine tiefe Grube geworfen und verbringt dort 13-oder 15-Jahre[150]. Von dem Verlust des humanen Aussehens, das der König erleidet (vgl. Aa, § 212)[151], kann nur der im unterirdischen Verlies lebende Grigor den König erlösen; Grigor wird vor den König gebracht, wo er ihm und seiner Umgebung über 65 Tage hin (Aa, § 722) in einer Katechese die Lehren des Christentums nahebringt. Auf viele aretalogische Motive, die in dieser Rezension begegnen, kann ich hier nicht eingehen[152]. Schon vor der völligen Heilung des Königs wird mit dem Bau der Kathedralkirche in Vaṙaršapat begonnen[153], nach der Heilung beschließt Grigor im Einvernehmen mit dem König und dem Adel (Aa, § 777)[154], sämtliche Heiligtümer der "paganen" Kulte in Armenien zu vernichten; dies geschieht dann auch durch Grigor mit Unterstützung des Königs. Als nächsten Schritt zur Etablierung einer armenischen "Staatskirche" schildert die Rezension Aa des Agaṭangełos-Zyklus (in §§ 791-808) die Konsekration Grigors in Kaisareia in Kappadokien, gegen die er sich zunächst sträubt. Als er nach einer Engelsvision den Widerstand aufgibt, schickt ihn König Trdat mit großem Gefolge des armenischen Adels zu Leontios, dem Erzbischof der eben erwähnten Stadt. Dort wird auf einer Bischofssynode Grigor zum Bischof geweiht (Aa, § 805)[155]. Auch für dieses Ereignis bietet die Rezension Aa kein präzises Datum, obgleich Erzbischof Leontios quellenunabhängig als Teilnehmer auf dem Konzil von Nikaia 325 bezeugt ist[156]. Aber nicht dieses Datum ist für die Rekonstruktion der Ereignisse relevant; vielmehr nennt Movsēs-als erster armenischer Autor-das "genaue" Datum, das 17. Jahr der Regierung Trdats, in dem Grigor "auf dem Thron des Hl. Apostels Thaddäus saß" (II 91). Mit dieser Angabe vervollständigt sich das chronologische Gerüst: wenn Trdat-nach II 82-im dritten Jahr Diokletians zurückgeführt wurde, also 286/287[157], dieses Jahr somit als das 1. Regierungsjahr Trdats zu gelten hat, so sind 16 Jahre zu addieren, um das Datum der Konsekration Grigors in Kaisareia-nach II 91-zu erfahren, folglich das Jahr 302/303. Nach der Rückkehr Grigors aus Kaisareia beschreibt der armenische Agaṭangełos die Zerstörung der heidnischen Altäre in Aštišat und den Bau von Kapellen für die mitgebrachten Reliquien, sodann die Taufe der Personen, die Grigor begleitet hatten, und der lokalen Bevölkerung; die schier unglaubliche Zahl von 190.000 Personen wird genannt (Aa, § 814). König Trdat und seine Armee ziehen, als sie von der Ankunft Grigors in Armenien erfahren, ihm nach Bagavan entgegen. Nach einem "Monat des Fastens und Betens" werden der König, die Königin, alle Großen mit dem gesamten Heer im Euphrat getauft, wiederum mehr als 150.000 Personen (Aa, § 832). Der armenische Agaṭangełos schildert in der Folge das apostolische Wirken Grigors in Armenien: Hunderte von Bischofssitzen werden errichtet[158], Klöster werden gegründet und in allen Provinzen Armeniens verkündet Grigor das Evangelium, bevor er sich zurückzieht, nachdem sein Sohn Aristakēs zum Bischof konsekriert wird und er seinem

Vater im Bischofsamt nachfolgt. Die Ereignisse nach der Konsekration Grigors in Kaisareia werden in einer schnellen Abfolge berichtet, und der Leser gewinnt den Eindruck, dass sich all dies innerhalb weniger Monate abgespielt hat. Armenien als ein durch und durch christliches Land, alles "Heidnische" ausgerottet, der König und der Bischof in völligem Einvernehmen: es bedarf keiner Frage, dass der armenische Agaṭangełos dieses Bild von seinem Heimatland zeichnen will. Mit dem Datum, das durch die Kontamination der Quellen errechnet werden kann, liegen wir auch nicht mehr weit entfernt von dem heute kanonischen, dem Jahr 301, das der Synchronismus auf einer Inschrift an der um 1000 n. Chr. errichteten Kathedralkirche der damaligen Hauptstadt des bagratidischen Armenien, Ani, nennt: Das Jahr 6433 nach Adam, das Jahr 1012 der Incarnatio Domini entspricht dem Jahr 711 seit der "Bekehrung der Armenier zu Christus"[159].

Auch wenn man den angeführten Quellen gegenüber nicht hyperkritisch eingestellt ist, mag man Zweifel an der historischen Zuverlässigkeit dieses eindrucksvollen Gebäudes hegen. Mit dem Jahr 302/303 fiele die Synode in Kaisareia chronologisch in unmittelbare Nähe zum Ausbruch der großen Christenverfolgung im Imperium Romanum am 24. Februar 303. Dies will ich jedoch vorerst zurückstellen und auf die armenischen Quellenzeugnisse meine Aufmerksamkeit richten. Es wird offensichtlich, welche Bedeutung die Synchronismen besitzen, die Movsēs Ḫorenaçi in II 82 und II 91 seiner *Patmuṭiwn Hayoç* bietet. Sie bilden in Verknüpfung mit der Rezension A des Agaṭangełos die Quellenbasis für die frühe Datierung des Übertritts des Königs zum Christentum[160], viele Jahre vor Konstantins in der Geschichtswissenschaft so umstrittenen "Bekehrung", und hier mag ein Grund deutlich werden, warum die Glaubwürdigkeit des Movsēs vornehmlich von armenischen Autoren so hartnäckig verteidigt wird[161], und daher ist es auch keine Belanglosigkeit, wenn in deren Augen "kritische" Forscher die Abfassungszeit der *Patmuṭiwn Hayoç* erst ins späte 8. oder gar frühe 9. Jh. n. Chr. datieren, denn damit wäre er zumindest in einem Punkt der Unwahrhaftigkeit überführt, da er sein Werk im späten 5. Jh. n. Chr. verfasst haben will. Aber auch die Rezension A des Agaṭangełos-Zyklus ist eher ein Roman als eine historische Quelle, verfasst in Armenien in der Mitte des 5. Jhs. n. Chr.[162] Zahlreiche Episoden des Wirkens Grigors sind, wie man längst bemerkt hat und was von Thomson wieder betont wurde[163], dem Werk Koriwns entlehnt, in dem das Wirken des Maštoç im frühen 5. Jh. n. Chr. beschrieben wird. Mit Skepsis ist auch das ähnliche Geschick des Hauses Anaks sowie das der arsakidischen Königsfamilie aufzunehmen: König Hosrov befiehlt vor seinem Tod, die gesamte Familie Anaks zu ermorden, doch zwei Kinder entkommen dem Massaker, eines auf persisches, eines auf griechisches Territorium (Aa, § 34). Ebenso entkommt nach dem Einfall der Sāsāniden nach Armenien (Aa, § 35) ein *kleines* Kind[164], Trdat (Aa, § 36), das "an den kaiserlichen Hof auf griechisches Territorium" gebracht wird[165]. Das Kind Anaks, das in Kaisareia in Kappadokien in der christlichen Lehre erzogen wird, ist niemand anderer als Grigor, der in den Dienst Trdat's-er ist nun bereits König in Armenien-eintritt, der Person, dessen Vater von seinem Vater getötet worden war, ohne dass Grigor Trdat gegenüber seine Identität preisgibt (Aa, § 37). All das ist zu konstruiert, um als Grundlage einer historischen Rekonstruktion dienen zu können[166]. Zu Beginn des zweiten Teils meines Beitrags sagte ich, dass allein die Rezension A (sowie die späteren harmon-

isierenden S/K) die Rückführung Trdats nach Armenien kennen. Allein diese Rezension kennt auch die Herkunft Grigors aus parthischem Geschlecht[167]. Für die Erforschung des Zeitabschnitts, als sich Armenien dem Christentum zuwandte, war die Entdeckung der griechischen Fassung der V-Rezension, ebenfalls einer Übersetzung aus dem Armenischen, durch den belgischen Gelehrten G. Garitte von herausragender Bedeutung[168]. Diese beginnt nämlich mit der "großen Verfolgung der Christen", und alles spricht dafür, sie mit der Verfolgung der Christen im Römischen Reich unter Diokletian und seinen Mitregenten zu verbinden, die im Februar 303 ausbrach. Das heisst aber, dass der Übertritt des Königs, wie etwa Winter behauptete[169], nicht "schon wenige Jahre nach 298" erfolgte oder präziser erfolgen konnte, auch wenn der Widerspruch in Kauf genommen werden muss, dass zwar zu Beginn der Rezension V von einer "großen Verfolgung" gesprochen wird, Grigors Weigerung, der Aufforderung Trdats nachzukommen, jedoch erst die Maßnahmen gegen Christen eröffnet, wie schon der Editor der Rezension V, Garitte, bemerkte[170]. In Vg liegt die Übersetzung einer-nicht erhaltenen-altarmenischen Fassung vor, die als die wohl älteste des sog. Agaṭangełos-Zyklus gelten darf und der zumindest gegenüber der Rezension A ein größeres Maß an Glaubwürdigkeit zuerkannt werden kann. Diese Rezension nennt in einem Antwortschreiben Trdats an Kaiser Diokletian (Vg, § 40), das Frau Chaumont gar als authentisches Dokument bewertet[171], Grigor einen "Kappadokier"[172], und dies letztere dürfte der historischen Wahrheit näherkommen als das Konstrukt der Rezension A des Agaṭangełos[173], zumal es eine Stütze findet in einer quellenunabhängigen Tradition, dem Brief des Araberbischofs Georg, wie Chaumont-im Anschluss an Garitte-dargelegt hat[174]. Nun wäre es wiederum eine unerlaubte Kontamination der Quellen, wenn wir die 13 (oder 15) Jahre, die Grigor nach der Rezension A des Agaṭangełos in der tiefen Grube verbracht hat, bei der Berechnung des Jahres des Übertritts des Königs zum Christentum mitberücksichtigten, ganz abgesehen von der unglaublich langen Zeit, die Grigor in der Grube verbracht haben soll. Ebenso unerlaubt wäre es methodisch, der Rezension A zu folgen und unmittelbar nach der Rückkehr Trdats-die nach Movsēs Horenaçi in das Jahr 286/287 zu datieren ist – die Christenverfolgung in Armenien beginnen zu lassen[175]. Thomson hat auch hier das Richtige gesehen, dass die Edikte gegen die Christen, die die armenische Überlieferung kennt, der griechischsprachigen Überlieferung über die Christenverfolgung im Imperium Romanum entlehnt sind[176]. Dabei gerät sie in den Widerspruch, wenn sie Grigor die ersten Bekehrungen zum Christentum in Armenien zuschreibt, was historisch unhaltbar ist, wie ich im ersten Teil meines Beitrags aufzuzeigen versuchte.

Schon vor vielen Jahrzehnten hat der armenische Gelehrte N. Adonc auf die Bedeutung des Jahres 298 hingewiesen[177], das mit dem Friedensschluss zwischen Rom und den Sāsāniden einen wichtigen Markstein darstellt im Miteinander, aber auch in der Konfrontation der beiden Mächte über viele Jahrhunderte. Mit dem Friedensschluss, der uns, was die Quellen angeht, nur in den beiden dürftigen Fragmenten des Petros Patrikios (Fr. 13-14) überliefert ist[178], diktiert Rom den Sāsāniden die Friedensbedingungen. Es ist inzwischen von vielen Forschern akzeptiert, dass Rom einen arsakidischen Herrscher in Armenien installiert, der von der Schutzmacht abhängig ist, und der, um politisch überleben

zu können, der Politik seiner Protektoren folgte bzw. folgen musste[179]. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass dieser Herrscher Trdat war, dem die armenische Überlieferung das Verdienst zuschreibt, sein Land dem Christentum geöffnet zu haben, und den auch ein unverdächtiger Zeuge, nämlich Sozomenos in seiner *Kirchengeschichte*, rühmt, das Christentum in Armenien eingeführt zu haben (h. e. II 8, 1). Wenig wahrscheinlich ist m. E. hingegen, dass dieser König Trdat schon vor 298 in Armenien residiert hat (ob nun über ganz Armenien, oder nur über den westlichen Teil) und dass er identisch ist mit dem tyldt MLK', den die Inschrift von Paikuli im Jahre 293/294 unter den Würdenträgern erwähnt (H 16,03)[180], die auf die Seite des Großkönigs Narseh im Thronstreit mit seinem Großneffen Vahrām III. traten[181]. Es leuchtet ein, dass in den armenischen Zeugnissen die Zäsur des Jahres 298 ganz undeutlich bleibt; nur eine Quelle, die des sog. Pseudo-Sebēos, datiert die *Rückführung* Trdats in das 15. Jahr Diokletians[182]. Hier hat Peeters mit Recht den verletzten Stolz der Armenier hervorgehoben, dass das Christentum von einem Herrscher von Roms Gnaden eingeführt worden war[183]. Die Frage, die in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt werden sollte, ist die nach dem Spielraum, der dem armenischen König nach seiner Einsetzung 298 eingeräumt war. Gewiss, wenn der Friedensschluss von 298 auf Kosten Armeniens geschlossen wurde, wie Winter, von spezifischen Prämissen ausgehend, annimmt[184], mag man die Einführung des Christentums "nur wenige Jahre nach 298"[185] als Trotzreaktion des Königs gegenüber seinem Oberherrn deuten[186]. Diese Interpretation ist jedoch nicht haltbar[187]. Frau Chaumont hat sicher Recht, wenn sie die Konversion Trdats zum Christentum nicht vor dem 1. Mai 305 datiert, dem Tag der Abdankung Diokletians (und Maximians)[188], auch wenn sie m. E. die Authentizität des in Vg, § 40 überlieferten Briefs Trdats an Diokletian zu hoch einschätzt[189]. Sie datiert die Hinwendung Trdats zum Christentum in den Zeitraum zwischen der soeben erwähnten Abdankung Diokletians (und Maximians) und dem Krieg des Maximinus Daia, auf den Eusebios in seiner *Kirchengeschichte* anspielt (IX 8, 2. 4). In der Übersetzung von Ph. Haeuser heißt es in h. e. IX 8, 2: Zu diesen Leiden kam für den Tyrannen (sc. Maximinus Daia) noch der Krieg mit den Armeniern, die seit alten Zeiten Freunde und Bundesgenossen der Römer gewesen. Da sie aber ebenfalls Christen waren und Gott mit Eifer verehrten, hatte der Gotteshasser sie zu zwingen versucht, daß sie den Götzen und Dämonen opferten, und sie so aus Freunden zu Feinden, aus Bundesgenossen zu Gegnern gemacht[190]. Ich hatte in meiner Habilitationsschrift demgegenüber die Ansicht vertreten, dass Trdat auch nach dem 1.5. 305 sich an der römischen Politik ausrichtete[191] und dass es undenkbar sei, dass Trdat in seiner Religionspolitik sich derjenigen seiner Oberherren widersetzt habe, folglich in der Zeit der Verfolgung der Christen im Osten des Römischen Reiches sich als Anhänger dieser verfolgten Religion bekannt habe. Nach der Publikation meiner Habilitationsschrift erschien die in neuarmenischer Sprache geschriebene Arbeit von R. Manaseryan. J.- P. Mahé hat dankenswerterweise ihren Inhalt in dem Beitrag, den er zum Katalog Roma-Armenia beisteuerte, bekanntgemacht[192]. Manaseryans Argumentation ähnelt derjenigen von Frau Chaumont, die eine Konversion Trdats zum Christentum bis zur Abdankung Diokletians für ausgeschlossen hielt. Nach Manaseryan bestand für Trdat nach dem 1. 5. 305 die Chance, den entscheidenden Schritt

zu gehen, da Galerius sich in der folgenden Zeit auf die Auseinandersetzung im Westen konzentrieren musste; er habe die Kontrolle über Italien verloren und sich in der Folge ergebnislos bemüht, diese wiederzuerlangen[193]. Ein Übertritt des armenischen Königs voraussichtlich im Jahre 306 macht dann nach Manaseryan auch die oben zitierte Bemerkung Eusebs verständlich, Maximinus habe die Armenier, die *ebenfalls Christen waren und Gott mit Eifer verehrten*, zum Opfer gezwungen[194]. Weitere Gründe, die Manaseryan anführt, sind nicht stichhaltig. Es gibt keinen Hinweis, dass nach dem 1. 5. 305 der Einfluss Roms im Osten des Imperium Romanum schwächer geworden sei durch Galerius' Eingreifen in Italien[195], zumal Maximinus Daia als Neffe des Oberkaisers Galerius (ranghöchster Tetrarch seit dem 25. 7. 306) in der Diözese Oriens die antichristliche Politik fortführte[196]. Licinius wird man nicht als Kaiser hinstellen können, der nach 312 das christliche Bekenntnis bewusst gefördert hat, aber es verzerrt die Aussagen der Quellen, seine Politik schon 313 und in den Jahren danach als dezidiert "heidnische" hinzustellen[197]. Manaseryan versucht damit, das Argument zu entkräften, Trdat hätte, um die kaiserliche Erlaubnis zum Übertritt zu erhalten, bis zur endgültigen Niederlage des Licinius bei Chrysopolis im September 324 warten müssen, was keiner Widerlegung bedarf, denken wir an die quellenkritisch zweifelsfrei belegte Anwesenheit des Grigor-Sohnes Aristakēs auf dem Konzil von Nikaia 325[198].

Das Argument, dass das Zeugnis des Eusebios in seiner *Kirchengeschichte* einen terminus ad quem biete, wie es jetzt erneut Manaseryan vertreten hat, bedarf hingegen einer kritischen Prüfung. Castritius ist darin zuzustimmen, dass die alleinige Erwähnung eines "Armenienkrieges" bei Eusebios noch kein ausreichendes Argument gegen die Historizität dieses Krieges sein kann[199]. Andererseits unterschätzt Castritius, dass der Krieg bei Laktanz in dessen Pamphlet-einer zeitgenössischen Quelle-keine Berücksichtigung findet, hätte doch der Untergang des Christenfeindes ihm Anschauungsmaterial für seine These geboten, zumal wenn die Armenier *Christen waren und Gott mit Eifer verehrten*[200]. Es überrascht zudem, wenn Castritius den Passus bei Eusebios als historisch zu erweisen sucht, den Inhalt des Zeugnisses selbst in sein Gegenteil verkehren will und eine siegreiche Beendigung des Armenienkrieges durch Maximinus Daia nicht für ausgeschlossen hält[201]. Castritius hält es weiter durchaus für möglich, dass es "für das christianisierte Armenien und seinen christlichen König Tiridates" verlockend war, angesichts der "vielleicht schon abzusehenden Isoliertheit des Maximinus ... das Vasallitätsverhältnis zu dem Christenverfolger zu lösen"[202]. Diese Prämissen sind schwerlich überzeugend, denn durch das – selten in seiner Historizität bestrittene[203]- Bündnis zwischen Maximinus und Maxentius war ersterer innerhalb der tetrarchischen Ordnung nicht isoliert. Maximinus mag sich gegen Trdat gewandt haben, und Eusebios mag erst in der abschließenden Ausgabe der Kirchengeschichte, als der armenische König sich bereits einige Jahre zum Christentum bekannt hatte und an seiner Zugehörigkeit zum Christentum kein Zweifel bestand, die Auseinandersetzung zu einem Religionskrieg zwischen Maximinus Daia und den "gläubigen Armeniern" ausgestaltet haben. Eine mögliche alternative Erklärung bestünde darin, die Armenier mit den Bewohnern der transtigritanischen Provinzen zu identifizieren. Da Eusebios sie "Freunde und Bundesgenossen der Römer" nennt, schließt Manaseryan diese Alternative aus, da die

Region 297 römisches Provinzgebiet geworden sei. Dies trifft nun gerade nicht zu: sie blieben außerhalb des Rahmens der Provinzialverwaltung, auch wenn der Status der "regiones Transtigritanae", wie Ammianus Marcellinus sie nennt (XXV 7,9), schwer präzise zu beschreiben ist[204]; die "Fürsten" von Cop'k', Angł-tun Cop'k' mec oder Ałdznik' waren nach 298 Vasallen des armenischen Königs, wie die 'Epischen Geschichten' an zahlreichen Stellen verraten[205]. Diese alternative Erklärung hatte bereits Duchesne vorgeschlagen[206]; ein sprachliches Indiz, das diese Erklärung stützt, brachte Van Esbroeck vor, als er auf den Namen Meruzanēs bei den Fürsten der Ingilēnē verwies[207], den auch, wie schon erwähnt, der bei Eusebios in h. e. VI 46,2 erwähnte Bischof Armeniens trug. Im ersten Teil meines Beitrages versuchte ich aufzuweisen, wie die edessenischen Legenden den Weg des Christentums von Nordmesopotamien nach Armenien nachzuzeichnen erlauben. Die ersten Landstriche, die die Missionare, die von Süden kamen, durchzogen, waren in der Tat jene regiones Transtigritanae, und hier wird man im Laufe des 3. Jhs. n. Chr. bereits Christengemeinden vermuten dürfen. Ein Bezug des Euseb-Textes (die Armenier seien Christen und verehrten Gott mit Eifer) auf Gemeinden, die seit mehreren Jahrzehnten existierten, ist m. E. verständlicher als auf Christen, die erst wenige Jahre zuvor zum Christentum übergetreten waren, wenn nach Manaseryan im Jahre 306 der Übertritt König Trdats zum Christentum erfolgte. Der Text des Eusebios spricht auch nicht davon, dass Maximinus gegen Trdat aufgrund von dessen Konversion zum Christentum den Krieg eröffnete, wie Trdat überhaupt in griechischen und lateinischen Quellen des 4. Jhs. n. Chr. nicht erwähnt wird; erst Sozomenos nennt ihn in seiner *Kirchengeschichte* (h.e. II 8, 1)[208]. Der Text des Eusebios, das sei abschließend gesagt, eignet sich jedoch keinesfalls als Quellenbeleg, um die These zu stützen, Armenien sei gegen Ende des 3. Jhs. n. Chr. ein durch und durch christianisiertes Land gewesen[209].

Der jüngste mir bekannte Beitrag zur Frage des Übertritts Trdats zum Christentum stammt aus der Feder V. Nersessians[210]; er kennt zwar die spätere Datierung (im Jahr 314)[211], plädiert selbst für 305 oder 306 auf der Basis der Datierung des Konzils von Nikaia in der *Narratio de rebus Armeniae* sowie einer Angabe bei Michael Syrus († 1199 n. Chr.)[212]. Die von Manaseryan[213] aufgeworfene Frage, warum die Armenier von Eusebios *Freunde und Bundesgenossen der Römer* genannt würden, wird hingegen in überraschender Weise beantwortet: durch die Hinwendung Trdats zum Christentum um 306 sei er für Konstantin und Licinius im Jahre 312 ein "potentieller Bundesgenosse" geworden[214]; Nersessian vermutet gar eine Offerte der beiden römischen Herrscher an Trdat, um sich dessen Freundschaft zu versichern[215]. Gegen die Allianz Trdats mit Konstantin und Licinius habe Maximinus Daia im Herbst 312 gekämpft. Ich befürchte, dass die zugegebenermaßen enigmatischen Notizen in der *Kirchengeschichte* des Eusebios (IX 8, 2. 4) ein allzu schwaches Fundament für Nersessians Hypothesen bilden.

Welches Datum der Konversion Trdats zum Christentum kann der Historiker nach Überprüfung der Quellenzeugnisse diverser Herkunft vertreten? K. Yuzbashian hat vor wenigen Jahren in der Diskussion im Rahmen der *Settimane di Studio* auf die Frage von W. Seibt das Jahr 314 genannt, jedoch die Taufe der Königsfamilien zu einem früheren Zeitpunkt nicht ausgeschlossen[216]. Auch V. Guroian plädiert in der *Encylopedia of Christianity* (1999) für 314 als das Jahr der

Gründung der Armenischen Kirche[217]. Dieses Datum vertrat ebenfalls W. Seibt auf einem internationalen Symposium im Dezember 1999 in Wien, dessen Beiträge im Frühjahr dieses Jahres (2002) erschienen sind[218]. Grousset hatte schon 1947 bemerkt, dass die Reise Grigors, des Leiters der Armenischen Kirche, nach Kaisareia und seine dortige Weihe auf einer Synode nicht vor dem "Edikt von Mailand" denkbar sei[219]. Van Esbroeck hat jedoch zuletzt die Existenz einer Synode in Kaisareia im Jahr 314 bestritten[220] und stattdessen für Neokaisareia in der Provinz Pontus Polemoniacus, und zwar im Jahr 319, plädiert[221]. Gleichwohl räumt er ein, dass die Rezension Va (§ 111) die Weihe Grigors in Kaisareia/Mazaka voraussetzt, und da auch die 'Epischen Geschichten' Kaisareia als Konsekrationsort erwähnen[222], halte ich die Historizität der Synode von Kaisareia im Jahr 314/315 für vertretbar[223]. Van Esbroeck war dennoch zuversichtlich, dass das Weihedatum Grigors nicht wesentlich geändert werden müsse[224], doch verschöbe sich der Zeitpunkt der Konsekration um einige Jahre. Hätte Van Esbroeck allerdings mit seiner Vermutung Recht, dem V-Redaktor hätte bereits die interpolierte (Wiener) Handschrift (Vindobon. 810) vorgelegen, dann besäßen wir kein quellenkritisch unabhängiges Zeugnis mehr, so dass mein Einwand an Beweiskraft einbüßte.

Der Zeitpunkt des Übertritts Trdats zum Christentum[225] geht der Konsekration Grigors zum Bischof voraus; m. E. sollte jedoch kein zu großes zeitliches Spatium zwischen den beiden Ereignissen angenommen werden. Nach wie vor am einleuchtendsten scheint mir, dass Trdat nach der Wende in der Religionspolitik im Imperium Romanum, greifbar in den Edikten von 311 (Lact., *De mort. Pers.* 34) und Juni 313 (Lact., *De mort. Pers.* 48, 2 - 12) offiziell sich zum Christentum bekannte und damit den Weg öffnete für das missionarische Wirken Grigors und seiner Helfer. Wie die einzelnen Phasen des Prozesses der Christianisierung Armeniens abliefen, ist nicht so leicht zu rekonstruieren. Der armenische Agaṭangełos nennt unglaublich hohe Zahlen von Menschen, die in den ersten Wochen und Monaten des Wirkens Grigors getauft wurden; nach ihm wurden sofort sämtliche heidnische Kultstätten zerstört, aber dies ist eher ein Bild, welches spätere Generationen sich von der Christianisierung ihres Landes machten und zudem der Beschreibung Koriwns vom Wirken des Maštoç entlehnt ist, wie Thomson mit Recht herausgestellt hat[226]. Auch Sozomenos hat, als er seine *Kirchengeschichte* verfasste, bereits das Religionsedikt des Kaisers Theodosius I. vom 28. 2. 380 vor sich (C. Th. XVI 1,2), als das Christentum *die* Religion des Staates geworden war, wenn nach h.e. II 8,1 die Untertanen des Königs Trdat auf dessen Befehl hin das christliche Bekenntnis annehmen mussten. Schon beträchtliche Zeit wurde der Glaubenszwang im Imperium Romanum praktiziert, so dass ein Autor in der Mitte des 5. Jhs. n. Chr., besaß er keine zeitgenössischen Zeugnisse, den Vorgang im frühen 4. Jh. n. Chr. im Lichte der in seiner Zeit gängigen Praxis zeichnen musste. Über die Priorität der Bekehrungen Konstantins und Trdats ist es müßig zu spekulieren, bedenkt man, wie umstritten die Diskussion um die "Bekehrung" Konstantins ist und immer wieder neue Interpretationen vorgelegt werden[227]. Eines ist allerdings hier festzuhalten: der armenische Agaṭangełos räumt Trdat die Priorität ein, während die V-Rezension Konstantin den Vorrang zubilligt[228].

Die Hinwendung des Königs zum Christentum war ein hochpolitischer Akt, wie Yuzbashian vor nicht allzu langer Zeit betont

hat[229]. Denn der König war kein Herrscher eines zentralisierten Gesamtstaates, eher ein primus inter pares, und er hatte bei seiner Entscheidung mit dem Widerstand von Priestergeschlechtern und proiranisch gesinnten Adelsfamilien zu rechnen. Mit der Unterstützung seines Protektors, im frühen 4. Jh. n. Chr. also des Imperium Romanum, konnte der König versuchen, reiche Besitzungen heidnischer Tempel und ihm feindlich gesonnener Adelsfamilien zu konfiszieren, ohne nun Trdat als einen Konstantin im Sinne Burckhardts zeichnen zu wollen. Das Christentum wurde so schon in seinen offiziellen Anfängen ein politischer Faktor in der Auseinandersetzung zwischen König und Adel. Mit Grigor, seiner Herkunft aus Kappadokien und seiner Weihe in seiner Heimat war die Armenische Kirche nun griechisch geprägt; die älteren syrischen Einflüsse sind in der Überlieferung eher in den 'Epischen Geschichten' als in den Agaṭangełos-Rezensionen greifbar[230]. Der König identifizierte sich, als er sich zum Christentum bekannte, mit der Sache Grigors. Dennoch war Armenien nicht unvermittelt ein "christlicher Staat" und die Kirche eine "Staatskirche"[231]. Die Grundlagen dafür waren jedoch gelegt, und als in Persarmenien nach der Abschaffung des arsakidischen Königtums und der Religionsverfolgung des sāsānidischen Königs Yazdkart II. (438-457) die mit dem Mazdaismus Sympathisierenden und zu ihm Abgefallenen als Verräter gebrandmarkt wurden-in dieser Zeit entstanden die älteren Rezensionen des Agaṭangełos-Zyklus sowie die 'Epischen Geschichten'-war die *Kirche* der Hort des Widerstandes gegen die Religionspolitik der persischen Oberherrn. Und mit der zu Beginn des 5. Jhs. n. Chr. geschaffenen Schriftsprache hatte die Entscheidung Trdats Früchte getragen. Die Kirche, die nun auch über eine liturgische Sprache und Schrift verfügte, sollte für den Bestand der Nation von unschätzbarer Bedeutung sein, hat sie doch die armenische Identität in den langen Zeiten fehlender Staatlichkeit bewahrt[232], denn noch schwere und leidvolle Prüfungen sollten dem armenischen Volk bevorstehen. Und so schauen die Christen zu Beginn des 21. Jhs. mit großer Bewunderung auf diese älteste autokephale Kirche des christlichen Orient. Dass ihre Anfänge nur noch schwer auszumachen sind, ist da von geringerer Relevanz.

ANMERKUNGEN

1 G. Alberigo, Neue Grenzen der Kirchengeschichte, Concilium 6, 1970, (486-495) 488-489.

2 M. Ormanian, The Church of Armenia. Her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature and Existing Condition, London ^{2}1955,4. Die Erstausgabe dieses Werkes erschien 1910 in Paris, die englische Übersetzung 1912, die 2. revidierte Auflage 1954 in Paris, die englische Übersetzung 1955, die ich allein zur Verfügung habe und aus der ich zitiere.

3 Ormanian^{2} 4:*The Apostolic origin of the Armenian Church is hence established as an incontrovertible fact in ecclesiastical history.*

4 *Rappel des traditions légendaires* hat J. Mécérian schön diese Anfänge umschrieben: Histoire et institutions de l'Église arménienne. Évolution nationale et doctrinale. Spiritualité-monachisme, Recherches publiées sous la direction de l'institut de Lettres Orientales de Beyrouth 30, Beyrouth 1965, 19-22.

5 Vgl. die vorzügliche Übersicht bei M. Van Esbroeck, Agathangeos, RAC Suppl. 1/2, 1985, 239-248 sowie G. Winkler, Our Present Knowledge of the History of Agat'angeos and its Oriental Versions, RÉArm 14, 1980, 125-141.

6 Aṭoṙn arakeloyn Ṭadêosi. Den armenischen Text zitiere ich nach: Ɫawstosi Buzandaçwoy patmuṭiwn Hayoç i ç̌ors dpruṭiwns, Venetik 1933, 40.

7 Eine englische Übersetzung dieses Textes mit hervorragendem Kommentar sowie mehreren Indices verdanken wir N. G. Garsoïan: The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (*Buzandaran Patmut'iwnk'*). Translation and Commentary by N. G. Garsoïan, Cambridge, Mass. 1989.

8 Vgl. dazu M. Van Esbroeck, Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée, RÉArm 9, 1972, (241-283) 269-

272. Anders wieder N. Garsoïan, L'église arménienne et le grand schisme d'Orient, CSCO 574 = Subsidia 100, Lovanii 1999, 19 Anm. 74.

9 *asen = they say.* Die englische Übersetzung zitiere ich nach: Moses Khorenats'i. History of the Armenians. Translation and Commentary on the Literary Sources by R. W. Thomson, Harvard Armenian Texts and Studies 4, Cambridge, Mass./London 1978.

10 M. Van Esbroeck, Un nouveau témoin du livre d'Agathange, RÉArm 8, 1971, 13-167 (K) sowie ders., Le résumé syriaque de l'Agathange, AnalBoll 95, 1977, 291-358 (S).

11 Van Esbroeck[10] (1971, 24 bzw. 1977, 295 [mit geringfügigen Abweichungen von der Übersetzung von 1971]): *quand il* (Anak, der Mörder des Königs Hosrov) *arriva à une certaine ville.... il escalada la colline sur laquelle l'apôtre Addée avait été couronné. Il y dormit cette nuit-là avec son épouse, et elle conçut de lui ce Grégoire qui enseigna toute l'Arménie).*

12 Hier ist also der engere institutionelle Begriff des 'Apostels' verwandt.

13 Und zwar nach Edessa. Dies hat Movsês der Kirchengeschichte des Eusebios (I 13,4) entnommen.

14 Thomson[9] 170 bzw. 171.

15 Vgl. M. Van Esbroeck, Chronique arménienne, AnalBoll 80, 1962, (423– 445) 425-432 sowie dens., La naissance du culte de Saint Barthélémy en Arménie, RÉArm 17, 1983, 171–195. Der belgische Gelehrte hat hier auch die Entfaltung des Bartholomäus-Kultes in beeindruckender Präzision nachgezeichnet. Vgl. zuletzt dens., Les églises orientales non syriennes, Le Muséon 106, 1993, (97–117) 97–99. Die obige chronologische Einordnung träfe allerdings nicht zu, wenn das traditionelle Datum der Abfassung des Werkes des Movsês zuträfe (Ende des 5. Jh. n. Chr.).

16 Es ist daher nicht korrekt zu behaupten (auf der Basis dieser Textstelle), das Herrschaftsgebiet Abgars habe sich bis nach Armenien erstreckt. Dieser Abgar glaubt denn auch als erster armenischer König an den Erlöser Christus, wie uns Movsês versichert (II 30): *Abgar was astonished and truly believed in Him as the Son of God, saying: "These wonders are not a man's but God's"* (Übersetzung nach Thomson[9] 168). Knapp, aber präzise und treffend ist der Forschungsstand zusammengefasst bei R. W. Thomson, Moses Khorenatsi, in: J. A. C. Greppin (Ed.), Studies in Classical Armenian Literature, Delmar, New York 1994, (84-100) 87.

17 Der Hinweis von Thomson[9] 163 Anm. 3 in seiner Movsês-Übersetzung (*Armenia as a province of Rome in 1 B. C.)* ist daher irreführend. Vgl. M.-L. Chaumont, L'Arménie entre Rome et l'Iran I. De l'avènement d'Auguste à l'avènement de Dioclétien, ANRW II 9, 1, Berlin/New York 1976, (71-194) 73 - 84.

18 Nach A. Luther, Die ersten Könige von Osrhoene, Klio 81, 1999, 437-454, 454: Abgar Ukkāmā (2.) 31/2-65/6.

19 Vgl. H. J. W. Drijvers, Abgarsage , in: W. Schneemelcher (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Evangelien, Tübingen ^{5}1987, 389-395. Vgl. jetzt auch: Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de *La Doctrine d'Addaï* par A. Desreumaux, Apocryphes, Leuven 1993 mit vorzüglicher Dokumentation der Überlieferung.

20 Wenn Eusebios ihn (in h. e. I 13, 11) einen der 70 nennt, wird die später in den Quellen sichtbare Verwirrung zwischen Thaddäus, einem der 12 Apostel, und dem Thaddäus, einem aus dem Kreis der 70 Jünger, bereits deutlich; gute Darlegungen dazu bietet Drijvers[19] 390-391.

21 So mit Drijvers[19] 391. Vgl. auch dens., Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien, OCA 221, Roma 1983, (171-185) 172-173.

22 Vgl. Drijvers[21] (1983) 173 mit Anm. 7. Vgl. außerdem J. B. Segal, Edessa 'The Blessed City', Oxford 1970, besonders 66.

23 Die Quellen sind bequem bei Drijvers[21] 174-175 mit Anm. 11 zusammengestellt. Vgl. auch S. N. C. Lieu, Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China, 2. Edition, revised and expanded, WUNT 63, Tübingen 1992, 90-92. 101-103.

24 Vgl. Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition hrsg. u. übers. v. L. Koenen und C. Römer, Papyrologica Coloniensia 14, Opladen 1988, 44-45.

25 Vgl. Drijvers[21] 176-177.

26 Vgl. jedoch die Bedenken bei R. L. Wilken, Diversity and Unity in Early Christianity, The Second Century 1, 1981, 101-110.

27 Vgl. dazu H. J. W. Drijvers, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum, Symposium Syriacum 1972. Rapports et communications, OCA 197, Roma 1974, (291-310) 293, wieder abgedruckt in: East of Antioch, London 1984 (III).

28 W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im

ältesten Christentum, 2. Aufl. mit einem Nachtrag v. G. Strecker, BHTh 10, Tübingen 1964.

29 Vgl. besonders H. J. W. Drijvers, Jews and Christians at Edessa, JJS 36, 1985, 88-102.

30 Vgl. etwa B. Ehlers (Aland), Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen? Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Christentums in Edessa, Novum Testamentum 12, 1970, 284-317.

31 Von Tatian z. B. ist nur seine Schrift *Logos pros Hellēnas* in vollem Wortlaut erhalten, von Bardesanês ebenfalls nur *das Buch der Gesetze der Länder*, das wohl von seinem Schüler Philippus redigiert wurde. Vgl. den Forschungsstand zu dieser oft diskutierten Frage bei P. Bruhns, Bardaisan, in: LACL, Freiburg/Basel/Wien 1998, 92-93.

32 H. J. W. Drijvers, Odes of Solomon and Psalms of Mani. Christians and Manichaeans in Third-Century Syria, in: R. Van den Broek and M. J. Vermaseren (Ed.), Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel on the Occassion of his 65th Birthday, EPRO 91, Leiden 1981, (117-130) 118 spricht von *Edessa with its sophisticated culture.* Drijvers versucht in diesem Beitrag, Ode 38 der sog. *Oden Salomos* als frühestes anti-manichäisches Dokument in Edessa zu orten. Der Beitrag von Drijvers ist wieder abgedruckt in: East of Antioch, London 1984 (X).

33 Vgl. Drijvers[32] 130: *Marcion and Bardaisan were made responsible for Mani's knowledge of christian tradition.* Vgl. auch A. Böhlig, Christliche Wurzeln im Manichäismus, in: Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte, Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums 6, Leiden 1968, 202-221, wieder abgedruckt in: G. Widengren (Hrsg.), Der Manichäismus, WdF 168, Darmstadt 1977, (225-246) 234-237. Die früheren Publikationsorte sind 225 verzeichnet.

34 *He came here to see if he could make any disciples from among the barbarous pagans* (Übersetzung nach Thomson[9] 212).

35 Ehlers[30] 289.

36 Ehlers[30] 289 Anm. 5. 2,36 ist dort in 2,66 zu korrigieren. Nicht korrekt ist auch der Hinweis von Ehlers, Movsês habe "die entsprechenden Passagen ins Syrische übersetzt"; nach Movsês hat Bardesanes die gesamte-von ihm überarbeitete-Tempelchronik ins Syrische übersetzt. Movsês ist übrigens der einzige armenische Autor, den die Forscherin in ihrem langen Beitrag zitiert.

37 Bruns[31] 92-93. Belegstelle: Moses v. Choren 2,66. Nach Bruns war Bardesanês durch den Fall Edessas 216 unter Kaiser Caracalla zum Exil "gezwungen". Wenn Bruns' Chronologie stimmte, wäre Bardesanês bereits im Jahre 218 mit einer indischen Delegation an Kaiser Elagabal zusammengetroffen.

38 W. Sundermann, Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I, AoF 13, 1986, (40-92) 40.

39 G. Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften. Heft 70, Köln und Opladen 1960, 47-48 mit der lapidaren Folgerung: "Diese Angaben zu bezweifeln sehe ich keinen Grund".

40 H. J. W. Drijvers, Bardaiṣan of Edessa, Studia Semitica Neerlandica 6, Assen 1966, 208. Auf Drijvers stützt sich ebenfalls P. O. Skjærvø, Bardesanes, EIr III, 1989, (780-785) 780 für die Abfassung einer (nicht erhaltenen) Geschichte Armeniens durch Bardesanês. J. Teixidor, der jüngste Biograph des Bardesanês, berücksichtigt die Textstelle bei Movsês überhaupt nicht: Bardesane d'Edesse. La première philosophie, Paris 1992, 65-70.

41 Siehe den Text in Anm. 34. Korrekt ist der Text des Movsês hingegen in der alten Monographie von S. Weber, Die Katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen- und Kulturgeschichte, Freiburg im Breisgau 1903, 91 wiedergegeben, der Bardesanês nach Armenien auswandern lässt. Das Datum der Auswanderung, das Weber angibt (202), ist heute nicht mehr haltbar. In dieses Jahr datierte Weber den Verlust der Selbständigkeit Edessas an Rom, der Bardesanês zur Auswanderung nach Armenien veranlasst habe.

42 A. Maricq, La chronologie des dernières années de Caracalla, Syria 34, 1957, 297-302, wieder abgedruckt in: Classica et Orientalia, Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Publication hors série 11, Paris 1965, 27-32.

43 So heißt es bei Drijvers[40] 178: *Probably Bardaisan left Edessa about this time* [der Unterwerfung Edessas durch Caracalla 216 n. Chr. und der Überstellung Abgars IX. nach Rom] *and went to Armenia, at least if the Armenian reports are truthful.*

44 H. J. W. Drijvers, Bardesanes, TRE V, 1980, (206-212) 206.

45 Dass in Edessa andererseits eine armenische Dynastie regiert haben soll, wie dies gelegentlich noch heute zu lesen ist, geht nach Auskunft von A. Luther (Berlin) auf eine Theorie A. von Gutschmids (+ 1887) zurück, dessen Kronzeuge wiederum niemand anderer als Movsês Horenaçi ist. Teixidor[40]

10 Anm. 2 beruft sich für die Existenz einer armenischen Dynastie in Edessa auf das 1892 erschienene Werk von R. Duval, Histoire d'Edesse, politique, religieuse et littéraire, Paris (ND Amsterdam 1975).

46 Vgl. Drijvers[40] 15.

47 Nachdrücklich hat dies Thomson[9] 212 Anm. 1 betont, während Drijvers[40] 15 dies unerwähnt lässt. Den Nachweis der Parallelen zur *armenischen* Übersetzung der Kirchengeschichte erbrachte bereits vor über hundert Jahren G. Chalatjanc', Armjanskij Epos v istorii Mojseja Chorenskago, Moskva 1896.

48 Vgl. Thomson[9] 13. 15-17.

49 Vgl. Thomson[9] 212 Anm. 2: *There is no confirmation elsewhere of Bardaisan's visit to Ani or of the translation.* Ignoriert werden die Beobachtungen Thomson's bei G. Traina, Il complesso di Trimalcione. Movsês Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno, Eurasiatica 27, Venezia 1991, 59-60.

50 Die Quellen sind bei Drijvers[44] 206 aufgeführt.

51 GCS 26. Hippolytus. 3. Band, hrsg. v. P. Wendland, Leipzig 1916; textkritisch gibt es keine Beanstandung an der Überlieferung. Vgl. schon G. Levi della Vida, Bardesane e il Dialogo delle Leggi dei Paesi, Rivista trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi 1, 1920, (399-430) 406 Anm. 2 = Pitagora, Bardesane e altri studi siriaci a cura di R. Contini, Studi Orientali 8, Roma 1989, (31-62) 38 Anm. 2.

52 Moïse de Khorène. Histoire de l'Arménie. Nouvelle traduction de l'arménien classique par A. et J.-P. Mahé (d'après V. Langlois) avec une introduction et des notes, Paris 1993, 372 Anm. 3 (zu II 66). Mahé bietet keine präzise Quellenangabe.

53 So errang (II 37) nach dem Tode des Neffen Abgars, der Christus als Gott verehrte (II 30), Sanatruk, ein gewisser Erwand den armenischen Thron im 8. Jahr des letzten Dareios. Vielsagend die Notiz Thomsons[9] 178 Anm. 1: *The last (Achaemenian) Darius reigned 336-330 B. C.*

54 Vgl. Drijvers[40] 167. Der Text ist abgedruckt in: J.-R. Vieillefond, Les "Cestes" de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires, Publications de l'Institut français de Florence I 20, Firenze/Paris 1970 mit allzu knappem und unbefriedigendem Kommentar 351 Anm. 154 zur Stelle. Nach H. H. Schaeder ist die Bezeichnung ‚Parther' "auf die geographische, nicht auf die ethnische Herkunft zu beziehen": Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche, ZKG 51, 1932, (21-74) 30 = Studien zur orientalischen Religionsgeschichte. Hrsg. mit einem Nachwort von C. Colpe, Darmstadt 1968, (108-161) 117.

55 Daisan ist der Name des Flusses, der durch Edessa fließt. Vgl. auch O. v. Wesendonk, Bardesanes und Mani, AcOr 10, 1932, (336-363) 338, für den der spätere Aufenthalt des Bardesanês in Armenien den Namen verständlich macht, den ihm Hippolyt zulegt.

56 Vgl. Drijvers[44] 206. Ihr möchte Skjærvø[40] 781 folgen; noch stärker wiegen für ihn jedoch die iranischen Elemente im Religionssystem des Bardesanês.

57 A. Luther teilte mir brieflich mit, dass Josua Stylitês jedenfalls um das Jahr 500 n. Chr. nichts von Armeniern in Edessa wisse.

58 Vgl. Drijvers[40] 168-169.

59 Vgl. Drijvers[44] 206.

60 Lieu[23] 104. Die Terminologie Lieus ist allerdings nicht glücklich, da sie im Grunde Armenien als religionsloses Land voraussetzt.

61 Vgl. dazu A. Desreumaux, La Doctrine d'Addaï. Essai de classement des témoins syriaques et grecs, Augustinianum 23, 1983, 181-186. Vgl. außerdem Drijvers[29] 91-92.

62 Vgl. Garsoïan[7] 411: u.a. wird Addai mit Aggai vertauscht, und dieser erleidet nicht mehr in Edessa das Martyrium, vielmehr in Artaz in Armenien. Auch "dogmatische" Gründe sind zu erschließen; vgl. dazu H. J. W. Drijvers, Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity, The Second Century 2, 1982, (157-175) 162, wieder abgedruckt in: East of Antioch, London 1984 (VI).

63 Ein Beispiel unter vielen: In der angesehenen Enzyklopädie *Die Kirchen der Welt* (hrsg. v. F. Heyer) ist Band 18 (Stuttgart 1978) der Kirche Armeniens gewidmet. M. Krikorian hat dort die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche beschrieben (29-58). Vgl. besonders 29-30.

64 Vgl. die erhellenden Kommentare von Thomson[9] 174 Anm. 1 und Mahé[52] 359 Anm. 1 zu Ananown bei Movsês.

65 Vgl. dazu Chaumont[17] 142 mit Anmm. 390-391.

66 Die Quellen sind bequem zusammengestellt bei Garsoïan[7] 406. Nicht gesichert sind m. E. die Angaben, die Mahé[52] 359 Anm. 2 bietet. Ebensowenig gesichert ist die Datierung von W. Hage, Armenien I., TRE IV, 1979, (40-57) 42 in die 2. Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. (vermutlich ohne Kenntnis der geänderten Plazierung des Dio-Exzerpts durch U. Ph. Boissevain). Auf die Zitierung der unterschiedlichen Ansätze der Regierungsdaten Sanatruks verzichte ich hier. Vgl.

dazu zuletzt M. Schottky, Sanatrukes (2), DNP XI, 2001, 30.

67 M. Van Esbroeck, L'apôtre Thaddée et le roi Sanatruk, in: Atti del II Simposio Internazionale "Armenia-Assiria" a cura di M. Nordio e B. L. Zekiyan, Venezia, 30 maggio-2 giugno 1984, (83-106) 94-95.

68 Garsoïan[7] 140: *[This was] the place where a *city had been built in antiquity by King Sanatruk, and the name of the place was Mcurn.*

69 Zur Lokalisierung von Mcurn vgl. Garsoïan[7] 479-480.

70 Vgl. Van Esbroeck[67] 94.

71 Karšuni (Van Esbroeck[10] 22):

72 Van Esbroeck[10] (1971) 22-23 bzw. (1976) 293-294.

73 Vgl. Hage[66] 42.

74 Nicht erweisbar ist m. E. eine Glaubensverfolgung unter einem König Sanatruk, die Hage[66] 42 annimmt und in die 2. Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. datiert in Parallele zur Feindschaft gegenüber dem Christentum im Imperium Romanum unter den Antoninen.

75 Vgl. die Kommentierung bei Thomson[9] 170 Anm. 2, aber auch die verharmlosende Mahés[52] 358 Anm. 3. Mit Recht hat Thomson[16] 95 die Notiz unter die tendenziösen "Nachrichten" bei Movsês eingeordnet.

76 Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. Pars II. Opera montanistica, CChL, Turnhout 1954, V 272. Das folgende ist vom Herausgeber mit Recht getilgt. Nach E. Bammel schien es Tertullian "unmöglich zu sein, daß der Kaukasus nicht an den Heilsereignißen (sic) Anteil gehabt hätte": Die Ausbreitung des Christentums in Georgien, in: T. Mgaloblishvili (Ed.), Ancient Christianity in the Caucasus, Iberica Caucasica 1, Surrey 1998, (15-23) 15.

77 Vgl. F. Tournebize, Étude sur la conversion de l'Arménie au Christianisme ainsi que sur la doctrine et les usages de l'Église arménienne primitive, ROC 12, 1907, (22-42) 39.

78 Hage[66] 42. Vgl. auch R. Grousset, Histoire de l'Arménie des origines à 1071, Paris 1947 =ND 1973), 121(unter Berufung auf die soeben zitierte Textstelle): *Vers 200 de notre ère, Tertullien affirme l' existence de foyers chrétiens en Arménie.* Unhaltbar ist die alte Ansicht Webers[41] 92, Tertullian habe in seiner Vorlage gelesen, so dass er einen Beleg für die Existenz des christlichen Glaubens bereits in apostolischer Zeit zu besitzen glaubte.

79 PL. Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia. Tom. VIII, Paris 1841 (9, 10), Sp. 180. Nach Nestle-Aland$_{26}$ (textkrit. Apparat) nicht durchwegs in Augustins Schriften. Iohannes Chrysostomus hat übrigens durch ersetzt.

80 Vgl. Mécérian[4] 27-31 mit dem Hinweis, dass die Mehrzahl der Soldaten aus der Gegend von Melitênê im römischen Kleinarmenien rekrutiert worden war, das in der Hohen Kaiserzeit zur Provinz Kappadokia gehörte, das an Großarmenien grenzte. Zur Datierung der Inschriften vgl. Mécérian[4] 29. Der (29) ist von Mécérian anachronistisch schon für das 2. Jh. n. Chr. vorausgesetzt. Vergröbert ist die Darstellung Mécérians bei M.-L. Chaumont, Recherches sur l'histoire de l'Arménie de l'avènement des Sassanides à la conversion du royaume, Paris 1969, 82, die bereits von der Präsenz römischer Legionen in Armenien spricht:... *la présence en Arménie de certaines légions romaines, tout spécialement la XIIe Fulminata, que l'on trouve cantonnée à Va_arshapat/Cainépolis sous le règne de Marc Aurèle et dont nous savons par ailleurs qu'une partie de ses effectifs étaient des chrétiens originaires de la région de Mélitène.*

81 Vgl. Mécérian[4] 31.

82 Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte. Hrsg. u. eingel. v. H. Kraft, Darmstadt 1967, 318 Anm. 80.

83 Eine gute Zusammenstellung der Fragmente bot W. A. Bienert, Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk. Dionysiou leipsana. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen, BGL 2, Stuttgart 1972.

84 So auch B. Outtier, La christianisation du Caucase, in: Il Caucaso: Cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI) 20-26 aprile 1995, Settimane di Studio 43,1, Spoleto 1996, (553-568) 564: *autour de 251.*

85 Bei Bienert[83] unter 1.8. 1 abgedruckt (*Briefe über die Busse).*

86 M. Le Quien, Oriens Christianus I, Paris 1740, ND Graz 1958, 439.

87 Le Quien[86] 1355.

88 Le Quien[86] 1371.

89 Vgl. Garsoïan[7] 391.

90 Vgl. C. Toumanoff, Studies in Christian Caucasian History, Georgetown 1963, 294. 299.

91 Vgl. Van Esbroeck[67] 103. Vgl. auch Garsoïan[7] 350 (*Arcruni, house: dynasts of Sophene*). Ohne nähere Diskussion lokalisiert jüngst V. Nersessian das Bistum des Meruzanês in die Sophênê: The Conversion of Armenia to Christianity, in: Treasures from the Ark. 1700 Years of Armenian Christian Art, London 2001, (14-34. 89-91) 25.

92 Vgl. H. Gelzer, Die Anfänge der armenischen

Kirche, VSWG. Phil.-hist. Cl. 47, Leipzig 1895, (109-174)171-172. So jüngst auch J.- P. Mahé, Die Bekehrung Transkaukasiens: eine Historiographie mit doppeltem Boden, in: W. Seibt (Hrsg.), Die Christianisierung des Kaukasus. The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9.-12. Dezember 1999), ÖAW. Phil.- Hist. Kl. Denkschriften 296 = Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik 9, Wien 2002, (107-124) 112.

93 Hage[66] 42.

94 L. Duchesne, L'Arménie chrétienne dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, Mélanges Nicole, Genève 1905, (105-109) 107. Er folgte damit der Ansicht von M. Le Quien[86].

95 Tournebize[77] 41-42.

96 Vgl. Chaumont[80] 83.

97 Vgl. Tournebize[77] 42: er verweist auf die Bischöfe Hormizês in Komana und Narsês in Kerasous.

98 Vgl. A. von Harnack, Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig [4]1924, 747. Harnack begründete dies damit, dass Sebastê Metropolitansitz in Kleinarmenien zur Zeit des Nicaenums gewesen sei; er schloss jedoch andererseits einen Bischofssitz im Südosten Großarmeniens nicht aus; auch der Name des Bischofs bereitete Harnack (747 Anm. 4) einige Bedenken.

99 Vgl. den ausgezeichneten Überblick, den A. Böhlig (1912-1996) zuletzt bot: Der Manichäismus und das Christentum, in: A. Böhlig/Ch. Markschies (Hrsg.), Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi, BZNW 72, Berlin/New York 1994, 265-282.

100 Aus der unübersehbaren Literatur will ich hier nur nennen: A. Böhlig, Manichäismus, TRE XXII, 1992, 25-45, den hier in Anm. 33 genannten Beitrag desselben Forschers sowie W. Klein, Mani, in: P. Antes (Hrsg.), Große Religionsstifter, München 1992, 72-90 sowie 219-221 (gute Literaturhinweise).

101 Vgl. R. M. Grant, Manichees and Christians in the Third and Early Fourth Century, in: Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren. Pars prior, Studies in the History of Religions = Supplements to Numen 21, Leiden 1972, (430-439) 430. Grant hat allerdings vorrangig die gnostischen Sekten im Auge; ob der Manichäismus diesen zugerechnet werden kann (oder soll), ist wiederum Gegenstand einer nicht mehr zu überschauenden Debatte; ich zitiere nur die große Aufsatzsammlung von A. Böhlig: Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte, WUNT 47-48, Tübingen 1989, hier vor allem: Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus, 457-481.

102 Vgl. M. Hutter, Mani und das persische Christentum, in: Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday. Edited by A. Van Tongerloo and S. Giversen, Manichaean Studies 1, Lovanii 1991, (125-135) 134.

103 Mit Klein[100] 80.

104 Hier ist immer die Frage zu stellen, ob sie zur "Großkirche" zu rechnen sind oder nicht vielmehr zu Gruppen, die zur Gnosis hinneigten oder etwa von Markion oder Bardesanês geprägt waren.

105 Vgl. etwa den Fall, den die Akten der Märtyrer von Karka de Bêt Selôk berichten; vgl. dazu Lieu[23] 111.

106 Vgl. M. Boyce, A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. Veröffentlichung Nr. 45, Berlin (Ost) 1960, 73. Nach Boyce enthält das Fragment ein Zitat aus einem Brief Manis nach Armenien. Auch das 1997 veröffentlichte Blatt 99 der (koptischen) Manichäischen Homilien bietet Toponyme in einem lückenhaften Text: ⲚⲦⲀⲚⲀⲤⲒⲦ und ⲀⲀⲞⲨⲢⲂⲀⲀⲀⲒⲀⲚ in Z. 4, Armenia in Z. 8. Vgl. N. A. Pedersen, A Manichaean Historical Text, ZPE 119, 1997, 193-201. Der Autor hat sicher Recht mit der Identifizierung von ⲦⲬⲰⲢⲀ ⲚⲦⲀⲚⲀⲤⲒⲦ mit der Anzitênê, arm. Hanjit, einem District nördlich des Tigris; vgl. ebda, 196 Anm. zu Z. 4.

107 Koenen/Römer[24] 86-87.

108 Vgl. zum Thema "Mani als Arzt" M. Hutter, Mani und die Sasaniden. Der iranisch-gnostische Synkretismus einer Weltreligion, Scientia 12, Innsbruck 1988, 29-30.

109 Zur Lage vgl. meine Atlaskarte (Das Sâsânidenreich), TAVO B VI 3, Wiesbaden 1993, 36/46.

110 Vgl. C. E. Römer, Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121-p. 192 des Kölner Mani-Kodex, Papyrologica Coloniensia 24, Opladen 1994, 5-8.

111 Vgl. Römer[110] 2- 5.

112 Vgl. Römer[110] xvii.

113 Koenen/Römer[24] 86-87 (CMC, p. 121): Als wir in die Stadt Ganzak kamen, waren die Anhänger unserer Brüder in Sorge um die [Tochter des

...]und.

114 Kephalaia. 1. Hälfte (Lieferung 1-10). Mit einem Beitrag v. H. Ibscher, hrsg.v. H. J. Polotsky und A. Böhlig, Stuttgart 1934-1940. Um die Rekonstruktion der ersten Missionsreise Manis ist eine große Kontroverse entbrannt. Den Angaben der *Kephalaia* folgte etwa A. Böhlig in der Einleitung seiner Übersetzung manichäischer Texte: Die Gnosis. Der Manichäismus. Unter Mitwirkung von J. P. Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert v. A. Böhlig, München/Zürich 1980 = 1995, 24-25, wovon er 1992 in seinem TRE- Artikel (hier zit. in Anm. 100) 29 jedoch abrückte (" nach CMC 124ff. wäre er auch schon in Medien und in Ganzak in Armenien gewesen"). Unentschieden blieb W. Sundermann, Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer III, AoF 14, 1987, (41-107) 87-88, während M. Hutter, Manis Umgang mit anderen Religionen im Spannungsfeld zwischen Absolutheitsanspruch, Inklusivismus und Synkretismus, ZRGG 43, 1991, (289-304) 290 entschieden den *Kephalaia* folgt. Entschieden für die Historizität von CMC, p. 121 trat der Erstherausgeber des CMC, A. Henrichs, ein: Mani and the Babylonian Baptists, HSCPh 77, 1973, (23-59), 41 Anm. 66 sowie ders., The Cologne Mani Codex Reconsidered, HSCPh 83, 1979, (339-367) 347, ebenso Klein[100] 78 ("Eine erste Missionsreise führte ihn nach Norden, nach Medien, ins heutige Aserbaidschan und Armenien, vielleicht sogar ins römische Mesopotamien").

115 Vgl. Koenen/Römer[24] 89 Anm. 4 ("Eine oder einige dieser Geschichten sollten in Armenien spielen"). Vgl. auch bereits A. Henrichs/L. Koenen, Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. Inv. Nr. 4780). Peri tês gennês tou sômatos autou. Edition der Seiten 121-192, ZPE 48, 1982, (1-59) 2 mit Anm. 4. 1994 urteilte Roemer[110] 34 etwas zurückhaltender.

116 Vgl. Koenen/Römer[24] 89 Anm. 4.

117 Koenen/Römer[24] 104-105.

118 Vgl. Römer[110] 150 Anm. 7; anders Outtier[84] 564, der Aštarak ergänzen will, was m. E. sehr zweifelhaft ist.

119 Vgl. Ph. Huyse, Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part III. Vol. I, Texts I: Die dreisprachige Inschrift Šâbuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ), II, London 1999, 108-109.

120 Übersetzung in: The Fihrist of al-Nadîm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture by B. Dodge. Editor and Translator, Vol. II, New York/London 1970, 799.

121 Böhlig[114] (1980, 228) hat *Das Sendschreiben an Armenien* übersetzt. Vgl. auch Boyce[106] 73, die das Fragment M 1524 hiermit verbinden will.

122 Vgl. dazu auch Outtier[84] 564. Aus dem Text an-Nadîms wird jedoch nicht, wie Outtier schreibt, deutlich, dass der muslimische Autor die Briefe Manis auch selbst gelesen hat. Vgl. außerdem die wertvollen Bemerkungen von W. Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berliner Turfantexte 11, Berlin (Ost) 1981,45.

123 Nach W. Sundermanns[38] Rekonstruktion (68) trug die 2. Seite des Blattes die Überschrift: *Er (Mani) entsandte Gabryhab in die Herrschaft Revân zur Verkündigung.*

124 Sundermann[122] 48-49.

125 Vgl. Sundermann[122] 45; entschieden jetzt auch S. N. C. Lieu, Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East, Religions in the Roman World 118, Leiden/New York/Köln 1994, 26 (*another early disciple by the name of Gabryab was active in the city of Erevan in Armenia;* 31 jedoch wieder mit Bedenken!) ebenso ders.[23] 105. Ich habe die Identifizierung Sundermanns in meinem Artikel Erivan, EIr VIII 5, 1998,(542-545) 543 übernommen.

126 578/21 wird *xwt'w* von Sundermann[122] allerdings mit "König" übersetzt. Im Register 192 werden zu *xwt'w* die Äquivalente "König, Herrscher" geboten.

127 Sundermann[122] 45 unter Berufung auf H. Hübschmanns bedeutende Monographie über die altarmenischen Ortsnamen, die 1904 erschien.

128 Nach Outtier[84] 565 waren-gemäß diesem Text-Christen am Hof des "Königs": *précieux témoignage d'une première implantation, à la cour de Trdat (II, 216-7 à 252).* Es gibt keinerlei Hinweis, dass die armenischen Arsakiden schon im 3. Jh. n. Chr. in Erivan residierten. Eine knappe Beschreibung der oben geschilderten Episode bot Sundermann[38] 60.

129 Vgl. Lieu[125] 40 mit dem wichtigen Hinweis auf die literarische Abhängigkeit von apokryphen Apostelakten. Aber auch in der kanonischen Apostelgeschichte ist dieser Zug bereits zu beobachten.

130 Vgl. Sundermann[114] 43.

131 Vgl. die Rekonstruktion sowie den Kommentar bei Sundermann[122] 24-25. Die Geschehnisse des nur bruchstückhaft erhaltenen Textes hatte W. B. Henning im Osten Irans lokalisiert (der Artikel erschien mit jahrelanger Verzögerung 1945): Waručân-Šâh, JGIS 11/2, 1945, 85-90 (wieder abgedruckt in: Selected Papers II, Acta Iranica 15, Leiden/Téhéran/Liège 1977, 225-230). Nachdem Henning die parthische Version der Šâhpuhr-

Inschrift bekannt worden war, identifizierte er den *wrwc'n šʾh*-korrekt - mit dem König von Iberien (Two Manichæan Magical Texts, BSOAS 12, 1947, (39-66) 49 Anm. 1= Selected Papers (wie oben) (273-300) 283 Anm. 1).

132 Vgl. Lieu[125] 35. Der Text (U 237 und U 295) ist ursprünglich publiziert in: P. Zieme, Manichäisch-türkische Texte, Berliner Turfantexte 5, Berlin (Ost) 1975, 21.

133 Vgl. Huyse[119] 22-23 und 150-151.

134 So jetzt U. Weber in ihrer *Prosopographie der sâsânidischen Würdenträger* im 3. Jh. n. Chr., deren erster Teil unter http://www.uni-kiel.de:8080-/klassalt im November 2002 veröffentlicht wurde. Ist Habzâ nicht mit Hamâzâsp identisch, ist er m. E. später zu datieren.

135 Vgl. Sundermann[114] 41-42. In ähnlicher Weise werden missionarische Erfolge am palmyrenischen Hof geschildert; vgl. dazu zuletzt U. Hartmann, Das palmyrenische Teilreich, Oriens et Occidens 2, Stuttgart 2001, 312.

136 Sundermann[114] 67.

137 Kephalaia[114] I, p. 15, Z. 31-33.

138 So M. Hutter, Manichaeism in the Early Sasanian Empire, Numen 40, 1993, (2-15) 7.

139 Ihre Glaubwürdigkeit schätzt Hutter in der Tat hoch ein, wie er in einem anderen Beitrag (hier zit. in Anm. 102, 126) entschieden Stellung bezog unter Berufung auf P. Kawerau.

140 Vgl. meinen Beitrag (Die Chronik von Arbela in der Sicht der Althistorie), in: Simblos. Scritti di Storia antica a cura di L. Criscuolo, G. Geraci e C. Salvaterra, Bologna 1995, 287-319.

141 Zu ⲧⲭⲱⲣⲁ ⲛⲧⲁⲛⲁⲍⲓⲧ in den koptischen Kephalaia, das schon H. H. Schaeder mit der Landschaft Anzitênê in Südarmenien (nördlich des Tigris) identifiziert hatte, vgl. A. Böhlig, Zur Facsimileausgabe der Dubliner Manichaica, in: Studia Manichaica. II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus 6.-10. August 1989 St. Augustin/Bonn. Hrsg. v. G. Wießner u. H.-J. Klimkeit, Studies in Oriental Religions 23, Wiesbaden 1992, (63-75) 70 mit Anm. 45 sowie jetzt Pedersen[106].

142 Vgl. Chaumont[80] 81, an sie anknüpfend Sundermann[122] 45-46.

143 Vgl. Lieu[23] 104.

144 Vgl. etwa aus jüngster Zeit: C. D. G. Müller, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen., Die Kirche in ihrer Geschichte 1D 2, Göttingen 1981, 354-355; The Oxford Dictionary of the Christian Church. Ed. by F. L. Cross. Third Edition edited by E. A. Livingstone, Oxford 1995, 106 (Armenia, Christianity in).

145 Ein Beispiel unter vielen sei zitiert: P. Halfter, 1700 Jahre Christentum in Armenien. Eine Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll, ADK 112, 2001, 43. Auch Briefmarken wurden, wie etwa in Kanada, anlässlich des Jubiläums herausgegeben (Armenian News Network, 8.5. 2001).

146 Vgl. die hier in Anm. 5 genannten Arbeiten.

147 Vgl. die Schilderung der Vorgeschichte Trdats bis zu seiner "Rückführung" in meiner Habilitationsschrift: Tirdâd und die Inschrift von Paikuli. Kritik der Quellen zur Geschichte Armeniens im späten 3. und frühen 4. Jh. n. Chr., Wiesbaden 1995, 51-55.

148 *But there escaped from the raid one of the sons of Khosrov king of Armenia, an infant called Trdat; his tutors took him and fled to the emperor's court in Greek territory.* Übersetzung nach: Agathangelos. History of the Armenians. Translation and Commentary by R. W. Thomson, Albany 1976, 51.

149 Weitere, abweichende Datierungen in-späten-armenischen Quellenzeugnissen bei Kettenhofen[147] 48-49. Vgl. zur Kritik an diesen Datierungen Mahé[92] 107 Anm. 2.

150 Die Rezension Aa schwankt hier selbst: vgl. Thomson[148] 467 (zu § 122,4). Ag wiederum bietet 14 Jahre.

151 Vgl. die ausführlichere Schilderung und Analyse bei Kettenhofen[147] 76-77.

152 Vgl. ausführlicher Kettenhofen[147] 77-78. Vgl. zur Beurteilung der Agatangelos-Rezensionen auch A. Hultgård, Armenia in Change and Crisis: The Byzantine Impact, in: Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Papers Read at a Colloquium Held at the Swedish Research Institute in Istanbul 31 May-5 June 1992. Edited by L. Rydén and J. O. Rosenqvist, Uppsala 1993, (67-74) 68.

153 Bewirkt war dies durch einen Traum Grigors, in dem Gott ihm den Platz anzeigt, wo Rhipsimê und ihre Gefährtinnen bestattet werden sollten (zu diesem Stoff vgl. Thomson[148] xlvii-lii). Die Tötung Rhipsimês hat in der Rezension Aa die Verwandlung des Königs in ein Wildschwein bewirkt.

154 Das Bild des geeinten Armenien ist in zweierlei Hinsicht anachronistisch; nicht alle Fürsten und die gesamte Armee werden auf der Seite des Königs gestanden haben, und zu diesem frühen Zeitpunkt können nicht bereits sämtliche "paganen" Heiligtümer zerstört worden sein.

155 *And there took place a council of many bishops in the city of Caesarea so that they might ordain saint Gregory; and they handed on to him the honor of the humility of Christ's priesthood, and the highness of the episcopacy of God's glory-great honor*

and glory. Übersetzung nach Thomson[148] 343-345.

156 Vgl. E. Honigmann, La liste originale des Pères de Nicée, Byzantion 14, 1939, (17-76) 46, Nr. 88 (*Eparchias Kappadokias-Leontios Kaisareias*). Viele Einzelepisoden müssen hier (und im Folgenden) unerwähnt bleiben; vgl. meine Habilitationsschrift[147] 79-80.

157 Die präzisen Daten schwanken, je nachdem, ob man vom dies imperii Diokletians aus rechnet (20. 11. 286-19. 11. 287), von der Erneuerung der tribunizischen Gewalt aus (10. 12. 285-9. 12. 286) oder nach dem ägyptischen Jahr (29. 8. 286-28. 8. 287). Die erste Datierung ist m. E. die wahrscheinlichere. Kann man Movsês solche präzisen Kenntnisse zutrauen?

158 Ein schönes Beispiel für die Übernahme dieser Angaben bot jüngst B. Harutyunyan, Die Diözesangliederung der armenischen Kirche im Zeitalter Gregors des Erleuchters, in: Seibt[92], 81-94. Fairerweise muss man anführen, dass zum Beitrag Harutyunyans ein Gutachten von M. K. Krikorian folgt: Addendum zur Diözesan-Gliederung Armeniens im IV. Jh. 95-98.

159 Der Text der Inschrift ist abgedruckt in: K. J. Basmadjian, Les inscriptions arméniennes d'Ani, de Bagnaïr et de Marmachèn, ROC III 2 (= 22), 1920-1921, (337-362), 353-354, Nr. 9: I 6 hazar çorekhariwr eresown ew erek amaçn Adamay, i hazar ew erkotasan ami mardmanaloy Astowacn Bani, i 700 ew 12 ami hawataloy i Kristos Hayoç.

160 Auf noch frühere Daten des Übertritts des armenischen Königs zum Christentum bin ich ausführlich in meiner Habilitationsschrift[147] (92-96) eingegangen. Sie beruhen weitgehend auf der Angabe des Movsês in II 77, einem weiteren Basistext für chronologische Berechnungen, dass die Sâsâniden 27 Jahre in einem Teil Armeniens herrschten, bis Trdat den armenischen Thron bestieg (*He* (Artashir) *governed our land like one of his own territories with Persian governors for twenty-six years, and after him, for one year until the reign of Trdat, his son Shapuh)*: Übersetzung nach Thomson[9] 225.

161 Das jüngste mir bekannte Beispiel ist der hier in Anm. 91 angeführte Beitrag von V. Nersessian. Vgl. etwa 23 mit Anm. 51.

162 Ich zitiere bewusst einen armenischen Autor, Mécérian[4], der dies (32) treffend beschrieben hat: ... *un roman écrit avec la mentalité du V^e siècle, dans lequel l'historique et l'imaginaire, le réel et le merveilleux sont entremêlés de telle sorte qu'il est très difficile d'en extraire le noyau historique.* Ähnlich hat es jüngst Garsoïan[8] 2- 4 formuliert.

163 Vgl. die überzeugende Darlegung Thomsons[148] lxvi sowie lxxxviii-lxxxix sowie jüngst Garsoian[8] 4.

164 Zu dieser Textstelle vgl. Kettenhofen[147] 56.

165 *But there escaped from the raid one of the sons of Khosrov king of Armenia, an infant called Trdat; his tutors took him and fled to the emperor's court in Greek territory.* (Übersetzung nach Thomson[148] 51).

166 Das hatte A. von Gutschmid schon im späten 19. Jh. erkannt: Agathangelos, in: Kleine Schriften von Alfred von Gutschmid, hrsg. v. F. Ruehl, 3. Bd., Leipzig 1892, (339-420) 380. Der Aufsatz erschien ursprünglich in ZDMG 31, 1877, 1- 60. Vgl. dazu jetzt auch M.- L. Chaumont, Sur l'origine de Saint Grégoire d'Arménie, Le Muséon 102, 1989, (115-130) 125-126.

167 Die Implikationen können hier nur angedeutet werden für die Abfassungszeit der Rezension, als die *arsakidische* Dynastie in Persarmenien 428 erloschen war und dieses im Glaubenskampf gegen König Jazdkart II. stand bzw. an den Folgen des niedergeschlagenen Aufstandes nach der Schlacht von Awarayr (2.6. 451) zu leiden hatte. Vgl. dazu jetzt auch Mahé[92] 109.

168 G. Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange, ST 127, Città del Vaticano 1946. In seiner Relevanz ist dieses Werk von zahlreichen Forschern, die sich in den letzten Jahrzehnten mit der Christianisierung Armeniens beschäftigt haben, kaum gewürdigt worden.

169 Vgl. E. Winter, Die sâsânidisch-römischen Friedensverträge des 3. Jahrhunderts n. Chr.-ein Beitrag zum Verständnis der außenpolitischen Beziehungen zwischen den beiden Großmächten, EHS III 350, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1988, 183.

170 Vgl. Garitte[168] 285. Dies gilt, wie Garitte mit Recht hervorhob, für beide Rezensionen. Vgl. außer- dem Kettenhofen[147] 81.

171 Vgl. Chaumont[166] 124; vgl. schon dies. 80[141] *(ce texte .... a tout l'air de remonter à une authentique pièce de chancellerie).*

172 Gregorion tina kappadokên paideuthenta ta tôn christianôn dogmata (Garitte[168] 37).

173 Mit Chaumont[166] 125-130.

174 Vgl. Chaumont[166] 118 - 119: dort ist der syrische Text (ܬܫܒܚܬܐ ܕܡܪܝ ...) mit lateinischer Übersetzung (genere quidem romanus erat) abgedruckt.

175 Aa (§ 125 - 132 bzw. § 133-136) erwähnt gar zwei Edikte gegen die Christen. Dem Datum der A-Rezension (gründend auf der Datierung, die Movsês angibt) folgt E. Sauser, Woher kommt

Kirche? Ortskirchen der Frühzeit und Kirchenbewußtsein heute, Frankfurt am Main 1978, 50: In den Jahren 287 bis 301 sollen nach Sauser Christen in Armenien verfolgt worden sein. Völlig unerfindlich ist mir, wie Sauser bereits in das Jahr 230 eine Christenverfolgung in Armenien datieren kann.

176 Vgl. Thomson[148] xlvi.

177 N. Adonc, Faust' Vizantijskij, kak istorik, Christianskij Vostok 6, 1917-1920, (235-272) 236.

178 Fragmenta Historicorum Graecorum collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit C. Mullerus, Vol. IV, Paris 1851 (ND 1868) = Excerpta de Legationibus edidit C. de Boor, Pars 1. Excerpta de Legationibus Romanorum ad Gentes, Berlin 1903, 3-4.

179 So jetzt auch W. Seibt, Der historische Hintergrund und die Chronologie der Christianisierung Armeniens bzw. der Taufe König Trdats (ca. 315), in: Seibt[92], (125-133) 127, der mit Recht den Blick auf die "Opposition im eigenen Land" lenkt (wie ich dies ebenfalls in meiner Habilitationsschrift[147] 163 getan hatte).

180 H. Humbach/ P. O. Skjærvø, The Sassanian Inscription of Paikuli. Part 3.1. Restored text and translation by P. O. Skjærvø, Wiesbaden 1983, 71.

181 Dieser Frage bin ich in meiner Habilitationsschrift[147] nachgegangen; vgl. bes. 144-164. Folglich werden ihnen neuerdings die Ordnungszahlen III. bzw. IV. zugewiesen. Der Grad ihrer Verwandtschaft, falls sie es waren, ist ebenfalls Gegenstand wissenschaftlichen Disputs; vgl. Kettenhofen[147] 162. In Überblicksdarstellungen findet sich weiterhin die traditionelle Ansicht. Ich nenne exemplarisch hier nur G. A. Bournoutian, A History of the Armenian People. Vol. I. Pre-History to 1500 A. D., Costa Mesa 1993, 61 (*it is ... during the reign of Trdat III, known as Trdat the Great, that Armenia became the first state to adopt Christianity as its official religion*). Bournoutian hat jedoch bereits die Chronologie der armenischen Königsliste, wie sie von C. Toumanoff und daran anschließend von H. Hewsen und R.W. Thomson vertreten wird, übernommen, während nach K. J. Basmadjian, Chronologie de l'histoire d'Arménie, ROC 19, 1914, (290-301. 358-371) 292 Tiridates III. in den Jahren 250-252. 283-294 und von 298 bis 330 armenischer König war. Diese Sicht beruht ganz auf dem Bild, das der armenische Agatangelos zeichnet. Ihm ist in jüngerer Zeit auch die Dissertation von E. Winter[169] verpflichtet. M. Chahin, The Kingdom of Armenia, London/New York/Sydney 1987 bietet für Trdat III auf zwei aufeinanderfolgenden Seiten unterschiedliche Daten (252: 286-342; 253: 287-330).

182 Pseudo-Sebêos, texte arménien traduit et annoté par F. Macler, JA X 6, 1900, (121-155), 138-139. Die Synchronologie mit dem sâsânidischen Herrscher ist völlig unbrauchbar.

183 P. Peeters, L'intervention politique de Constance II dans la Grande Arménie en 338, BAB. Classe des Lettres V 17, 1931, (10-47) 25 = Subsidia Hagiographica 27, Bruxelles 1951, (222-250) 237.

184 Winter[169] vertritt die Kontinuität in der Person des Königs (vgl. hier auch Anm. 181): der von Diokletian zurückgeführte König hat zwar entscheidenden Anteil am Sieg des Galerius, wird aber von den Friedensverhandlungen ausgeschlossen.

185 Winter[169] 183.

186 Vgl. Winter[169] 183: "die Entscheidung im Jahre 302 richtete sich offensichtlich auch gegen Rom".

187 Vgl. die Bedenken, die ich gegen die Kapitel 6 und 7 der Dissertation von E. Winter[169] in BiOr 47, 1990, (163-178) 171-176 geäußert habe.

188 Vgl. Chaumont[80] 140-141. Das Vertrauensverhältnis Trdats zu Diokletian basiert allerdings auf der m. E. unhaltbaren Prämisse, Diokletian habe Trdat nach Armenien zurückgeführt und ihn dort-lange vor 298-in seine Herrschaft eingesetzt. Erfolgte die Einsetzung Trdats erst 298 im Rahmen des Friedensschlusses, ging die Initiative stärker vom Gremium der Tetrarchen aus.

189 Vgl. hier Anm. 171.

190 Eusebius[82] 396.

191 Vgl. Kettenhofen[147] 163. So jetzt auch A. E. Redgate, The Armenians, Oxford 1998, 116. Vgl. auch Anm. 179.

192 R. Manaseryan, L'Armenia da Artavasde a Tiridate il Grande, Erevan 1997. Vgl. J.-P. Mahé, Gli inizi del cristianesimo di stato (IV-V secolo). Il primo secolo dell' Armenia cristiana (298-387): dalla letteratura alla storia, in: Roma-Armenia. A cura di C. Mutafian, Roma 1999, 64-72. Mahé, der den Ausführungen Manaseryans zustimmt, ist damit von seinem zeitlichen Ansatz abgerückt, den er noch in seiner kommentierten Movses-Übersetzung[52] vertreten hatte: vgl. dort 384 Anm. 1 (zu II 91). Auch in Mahé[92] 110-111 bezieht er sich auf die Arbeit Manaseryans.

193 Vgl. Mahé[192] 69: *in effetti fu tra 305 ed il 307 che l'arsacide si trovò nelle condizioni più favorevoli per compiere il passo decisivo della conversione, indipendentemente dai suoi protettori romani.*

194 Vgl. Mahé[192] 69.

195 Vgl. hingegen Mahé[192] 69: *la sua* (sc. Trdat's) *decisione, avvenuta in un'epoca in cui l'influsso romano si era temporaneamente indebolito in*

Oriente...

196 Laktanz hätte in seinem Pamphlet *De mortibus persecutorum* Galerius nicht zur Hauptzielscheibe seines Hasses gemacht, wäre sein Vorgehen gegen die Christen nach dem 1.5. 305 gebremst worden, auch wenn der Druck im Reichsteil des Galerius zeitweilig nachgelassen haben mag, wie die Arbeit von D. Woods, Two Notes on the Great Persecution, JThS 43, 1992, 128-134 zu belegen versucht. Vgl. jetzt auch Seibt[179] 128: "Im Osten des Reiches waren Galerius und sein Caesar Maximinus Daia erklärte Christenverfolger".

197 So Manaseryan (bei Mahé[192] 69). Vgl. Lact., Mort. Pers. 48 ; Eus., h.e. IX 11, 8.

198 Vgl. Honigmann[156] 46 Nr. 99. Nicht verlässlich ist hingegen die Bezeugung für Akritês auf dem Konzil von Nikaia, wie Honigmann[156] 35 zeigen konnte. Es ist daher methodisch nicht gerechtfertigt, den syrischen Bischof Daniel, den die ‚Epischen Geschichten' erwähnen, mit Akritês zu identifizieren und ihn als Teilnehmer am Konzil auszuweisen, wozu zuletzt Redgate[191] 112 neigte.

199 Vgl. H. Castritius, Der Armenienkrieg des Maximinus Daia, JAC 11/12, 1968/1969, (94-103) 94. G. S. R. Thomas (Maximin Daia's Policy and the Edicts of Toleration, AC 28, 1969, (172-185), 180) bietet lediglich eine Paraphrase des Euseb-Textes, weiß jedoch das präzise Datum des Krieges Daias gegen "das christliche Königreich Armenien", nämlich den November 312. S. Mitchell spricht lediglich von *his* (sc. Daia's) *campaign in Armenia*, die er in den Herbst 312 datiert: Maximinus and the Christians in A. D. 312: A New Latin Inscription, JRS 78, 1988, (105-124) 123. Ebenfalls in den Herbst 312 datiert J. Van Heesch den Krieg des Maximinus: The Last Civic Coinages and the Religious Policy of Maximinus Daza (AD 312), NC 153, 1993, (65-75) 74. Auch wenn der Krieg nicht sehr erfolgreich gewesen sei, so Van Heesch, könnte die Münzlegende *victoria Augg(ustorum)* auf ihn zu beziehen sein.

200 Vgl. hier Anm. 190.

201 Vgl. Castritius[199] 97.

202 Castritius[199] 97.

203 Dies gilt allerdings nicht für Castritius. Siehe seine m. E. berechtigten Zweifel in [199]97 Anm. 21. Leider hat Castritius verzichtet, die Geschichte Trdats in seine Überlegungen miteinzubeziehen.

204 Vgl. schon Anmerkung 439 meiner Habilitationsschrift[147]. Zuletzt hat sich Garsoïan[8] 10-43 der Frage ausführlich (und mit bedenkenswerten Argumenten) gewidmet; endgültige Klarheit kann auch sie nicht gewinnen: vgl. 18 Anm. 67.

205 Vgl. etwa zu *Cop'k' Cop'ac' kołmn* Garsoïan[7] 456-457; vgl. hingegen dies.[8] 14-16.

206 Vgl. Duchesne[94] 107-109. In meiner Habilitationsschrift[147] 83 habe ich mich Duchesne angeschlossen.

207 Vgl. Van Esbroeck[67] 103. Vgl. hier auch Anmerkungen 91-92.

208 Leider ist H. Leppin auf diese Textstelle in seiner Habilitationsschrift (Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret, Hypomnemata 110, Göttingen 1996) nicht eingegangen.

209 So B. Kötting, Christentum. Ausbreitung, RAC II, 1954, (1138-1159) 1159 unter Berufung auf Hier. Ep. 107,2 und die zitierte Euseb-Stelle (h. e. IX 8, 2). Auch K. Baus las aus dem Text bei Eusebios, "die letzte große Verfolgung trifft in Armenien ein mehrheitlich christliches Land, so daß der Kampf... als ein Angriff auf das ganze Volk empfunden wurde" (Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, HdKG I 1, Freiburg/Basel/Wien ^{3}1965, 421). Genannt werden könnte auch schon der Nestor der deutschen protestantischen Kirchengeschichtsforschung, A. von Harnack[97] 948 bzw. 954.

210 Vgl. hier Anm. 91.

211 Vgl. Nersessian [91] 19-20 zu P. Ananian und H. Manandyan (beide Armenier), die die Datierung in das Jahr 314 vertraten.

212 Vgl. Nersessian[91] 20: Das Konzil von Nikaia fand nach der Narratio statt im 20. Jahr nach der Befreiung Grigors aus der ‚Grube', nach Michael Syrus trat Trdat zu Beginn der Herrschaft Konstantins zum Christentum über.

213 Vgl. hier Anm. 192. Das von Manaseryan vertretene Datum mag Nersessian als Bestätigung seiner Argumentation angesehen haben.l

214 Vgl. Nersessian[91] 23.

215 Vgl. Nersessian[91] 23. Die Begründung, eine persönliche Bekanntschaft mit Licinius habe seit Trdats Einsatz in dessen Armee bestanden, beruht auf Aa, § 37, 2 (wo ein Likianês genannt wird) und Movsês II 79. Es verwundert dann auch nicht, dass Nersessian 22 auch überlegt, wann Konstantin mit Trdat zu einem früheren Zeitpunkt zusammengetroffen sei (möglich: 293, als Konstantin als Tribun im Osten tätig war, zur Zeit der Rückkehr Trdats nach Armenien). Vgl. bereits meine Kritik[147] 52 mit Anm. 335.

216 Vgl. K. Yuzbashian, Le Caucase et les Sassanides, in: Il Caucaso[84] 143-164. Discussione (165-167) 166.

217 V. Guroian, Armenia, in: The Encyclopedia of Christianity, Vol. 1. Ed. by E. Fahlbusch..., Grand Rapids .... 1999, (125-127) 126.

218 Vgl. Seibt[179] 131: Befreiung Grigors ca. 313; Taufe Trdats ca. 315. Zögernd nur schließt sich Mahé[92] 111 der Datierung an ("Vielleicht hat sich Trdat erst dann (sc. nach dem Toleranzedikt des Galerius) zum Christentum bekehrt"). Vgl. hier Anm. 192. Im Verlagsprospekt der Österr. Akademie der Wissenschaften hieß es bereits: "Es wurde weitgehend darüber Einigung erzielt, dass eine Bekehrung des Königs Großarmeniens, Trdat/Tiridates, im traditionell angenommenen Jahr 301 unhaltbar wäre und viel eher an eine Datierung um 314 zu denken ist". In ZAC 5, 2001, 186-188 hat W. Seibt selbst über Verlauf und Ergebnisse des Symposiums berichtet.

219 Vgl. Grousset[78] 124. Grousset geriet mit dieser korrekten Beobachtung in einen unlösbaren Konflikt mit dem kurz (122) zuvor vertretenen Datum 288 für die offizielle Konversion des Königs.

220 Vgl. M. Van Esbroeck, Saint Grégoire d'Arménie et sa didascalie, Le Muséon 102, 1989, (131–145) 137. Ihm stimmt vorsichtig jetzt auch Seibt[179] 129 mit Anm. 40 zu.

221 In der jüngsten mir bekannten Publikation Van Esbroecks wird das Konzil von Neokaisareia in den Zeitraum "zwischen 314 und 320" datiert: M. Van Esbroeck, Zwei armenische Listen mit Konzilien bis zum Jahre 726, AHC 32, 2000, [264-302] 267 Anm. 13.

222 Vgl. Garsoïan[7] 455- 456.

223 So zuletzt auch Garsoïan[8] 4. Vgl. hingegen Van Esbroeck[220]145. Vgl. schon die Diskussion in meiner Habilitationsschrift[147] 88 –89.

224 Vgl. Van Esbroeck[220]133: *Il n' y a pas lieu de changer substantiellement la date de l'ordination de Grégoire. Cette chronologie donne l'année 315".* Der Text ist in meiner Habilitationsschrift[147] 89 nicht präzise paraphrasiert worden. Vgl. jetzt allerdings Van Esbroeck[221].

225 Ich nehme kein Intervall zwischen "Konversion" und (öffentlichem) "Übertritt" zum Christentum an, wiewohl dies gelegentlich geschieht.

226 Vgl. Thomson[148] lxix-lxx.

227 Als jüngste mir bekannte Arbeit zitiere ich nur P. Barceló, Constantins Visionen: Zwischen Apollo und Christus, in: Humanitas-Beiträge zur antiken Kulturgeschichte. Festschrift für Gunther Gottlieb zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. P. Barceló und V. Rosenberger in Verbindung mit V. Dotterweich, Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg. Nr. 65. Historisch-sozialwissenschaftliche Reihe, München 2001, 45-61. Vgl. auch das gehaltvolle, von E. Mühlenberg herausgegebene Werk "Die Konstantinische Wende" (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 13, Gütersloh 1998).

228 Vgl. E. V. Gulbekian, The Conversion of King Trdat and Khorenatsi's *History of the Armenians*, Le Muséon 90, 1977, (49-62) 51-52. Vgl. auch die Darlegung in meiner Habilitationsschrift[147] 105-112. Wichtig vor allem ist M. Van Esbroeck, Legends about Constantine in Armenian, in: Th. J. Samuelian (Ed.), Classical Armenian Culture. Influences and Creativity, University of Pennsylvania. Armenian Texts and Studies 4, Chico 1982, 79-101.

229 Vgl. Yuzbashian[216] 166 (im Rahmen der Diskussion).

230 E. Ter-Minassiantz hatte dies in seiner Dissertation (bei A. von Harnack) am Anfang des vergangenen Jahrhunderts schon betont: Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts nach den armenischen und syrischen Quellen bearbeitet, TU N. F. XI 4, Leipzig 1904.

231 Anders Hage[66] 43.

232 So G. Winkler in einem 2001 gehaltenen Referat anlässlich der 1700-Jahr-Feier der Christianisierung Armeniens; zit. bei Halfter[145] 43.

Eine verkürzte Fassung des Beitrags trug ich am 25.1. 2002 am Institut für Klassische Altertumskunde der Universität Kiel vor. Dem Einladenden, Herrn Kollegen J. Wiesehöfer, sowie den Teilnahmern/innen an der anschließenden Diskussion möchte ich hier danken. Herr Doz. A. Luther (Berlin) hat eine frühere Fassung des Beitrags durchgelesen und wertvolle Hinweise beigesteuert. Dafür sei auch ihm sehr herzlich gedankt.